G. M. A.

GRUBE

EL PENSAMIENTO DE PLATÓN



G. M. A. GRUBE

EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA
DE
TOMÁS CALVO MARTÍNEZ



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

FUNDADA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

Título original: *PLATO'S THOUGHT,* METHUEN & CO LTD, 1970.

PRIMERA EDICIÓN, 1973.
3.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 37818-1994.

ISBN 84-249-2211-5.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1994. — 6719.

A R. Cary Gilson
τροφεῖα

PREFACIO

A menudo me preguntan no sólo estudiantes de Clásicas, sino también otros amigos, a veces especialistas en otras materias, dónde es posible encontrar una exposición fidedigna de tal o cual aspecto de la filosofía platónica. Contestar a esta pregunta no resulta fácil, pues apunta hacia un método de exposición distinto del comúnmente adoptado, excepción hecha de aquellas monografías que sólo tratan de una parcela pequeña del pensamiento de Platón. Incluso de estas monografías existen realmente pocas disponibles en inglés. Aquellos que interpretan a Platón, ya de una forma general ya en detalle, suelen conducir al lector a través de cada uno de los diálogos, ocupándose de muchos o todos los temas a la vez. Es verdad, por supuesto, que un contacto estrecho y profundo con el genio de Platón puede lograrse únicamente a base de leer y releer sus diálogos, a ser posible, en orden cronológico, llevando a cabo un estudio laborioso de cada uno de ellos. Para este tipo de estudio la obra de A. E. Taylor *Plato, The Man and His Work* no es recomendable sin ningún tipo de reservas, y no es que yo pretenda competir con un especialista a cuya obra publicada tanto debo y he debido durante muchos años. Pero incluso aquellos que tienen el tiempo y entusiasmo necesarios para leer a Platón como debe ser leído

se dan perfecta cuenta de que necesitan a veces recurrir a otro método, que resulta imprescindible detenerse una y otra vez a fin de sintetizar las afirmaciones dispersas del gran filósofo respecto de las diversas materias para, a la vista de ellas, poder seguir el desarrollo de su pensamiento.

Ambos métodos, el estudio por obras y el estudio por temas, no se excluyen mutuamente; son, por el contrario, complementarios. El enfoque adoptado en este libro es tanto más necesario cuanto que Platón mismo nunca escribió ningún diálogo importante sobre un tema determinado, con la excepción quizá del *Banquete*; siempre parece continuar la discusión, lleve a donde lleve; su estilo imaginativo en la descripción y la espléndida naturalidad de la conversación en sus aspectos narrativos hacen difícil incluso a los familiarizados con su obra la captación de todos los hilos de oro de su pensamiento, que se entrecruzan ante sus ojos deslumbrados. A una consulta acerca de las doctrinas éticas de Aristóteles resulta fácil contestar remitiendo al interesado a su *Ética*, a la *Poética* si la consulta se refiere al arte; en estas obras es posible al menos lograr una idea clara de la actitud aristotélica fundamental en relación con esta temática. Pero en el caso de Platón se hace necesaria siempre la referencia a diversos diálogos, e incluso en la mayoría de los casos la referencia debería extenderse a la totalidad de sus obras.

La mente de Platón era más bien sintética que analítica. Jamás se ocupa de temas por separado. Ésta es la razón de que los comentaristas consideren imposible explicar su ética, por ejemplo, sin explicar a la vez el resto de su filosofía. Al tratar de temas afines, aunque por separado, dentro del espacio de un mismo libro, esta dificultad disminuye considerablemente. Es también fundamental lograr la selección de los temas de una forma que hubiera resultado inte-

ligible para Platón mismo. La exposición resulta mucho más difícil cuando se pretende encajar a la fuerza a los filósofos pre-aristotélicos dentro del esquema formal del pensamiento moderno. Metafísica, Ética y Psicología habrían parecido a Platón una clasificación sin sentido y, desde luego, habría protestado contra su aplicación a él mismo. Habría pensado que cada uno de estos términos incluye a todos los demás. Sin embargo, habría entendido el significado de expresiones como la teoría de las Ideas (núcleo fundamental de su metafísica); el problema del placer (raíz de toda moral) y la naturaleza del alma (fundamento de toda la Psicología). La diferencia es, pienso yo, importante, pues revela que los últimos tres temas le habrían parecido susceptibles de ser tratados por separado.

En cada uno de los ocho capítulos de este libro el lector puede encontrar una exposición, tan completa y concisa como me ha sido posible, de lo que Platón dijo en relación con el tema en cuestión, juntamente con una explicación del significado de sus palabras. Los diferentes temas, por supuesto, se encuentran en íntima conexión y, tomados en conjunto, pueden proporcionar una comprensión adecuada del punto de vista de Platón sobre el conjunto de la vida, así como de su antropología. El orden más o menos que he adoptado resulta de su filosofía misma. Las Ideas aparecen en primer lugar porque todo el edificio está construido sobre la base de esta hipótesis fundamental, aun cuando debería prevenirse al lector no familiarizado con Platón en el sentido de que la exposición resulta aquí inevitablemente más difícil de seguir que en las otras partes. A continuación viene el Placer como problema primero con que el hombre se enfrenta tan pronto como comienza a reflexionar sobre lo bueno y lo malo. Continuaremos después con el tema del Eros, el impulso emocional, y con el tema del Alma en

general, por tratarse de aquellas fuerzas interiores que conducen a una vida buena. Espontáneamente surge la cuestión de hasta qué punto estas fuerzas dirigen el mundo en general: he aquí el tema de los Dioses. Pero para conocer cómo es posible que el hombre alcance una vida buena resulta necesario el estudio del Arte y de la Educación. Por último estudiaremos al filósofo platónico en relación con el estado en general, es decir, el Estadista.

Inevitablemente, la atmósfera peculiar de cada diálogo se ha de perder en gran medida si atendemos principalmente al tema en cuestión; ha de ser así en aras de la claridad, que es mi objetivo fundamental. Además, no cabe ahora intentar una descripción adecuada de los contextos históricos, literario y mental por relación a los cuales deberían, en último término, ser leídos e interpretados los diálogos. Por fortuna, y desde la publicación de la obra de G. C. Field *Plato and His Contemporaries*, tal empresa habría de resultar superflua. Deliberadamente me he abstenido de ir más allá de Platón, de pretender mejorar su propia obra llenando aquellos huecos que él mismo nos ha dejado sin llenar. Es cierto, por otra parte, que no he eludido la interpretación de sus expresiones ni he dudado en abordar ciertos pasajes notoriamente difíciles y de gran importancia, que a menudo no son comentados sino en tratados monográficos; allí donde mi interpretación difiere de la generalmente aceptada he procurado justificar mis propios puntos de vista en un breve apéndice, dirigido de una manera particular a los especialistas. De otra parte, espero haber evitado cuidadosamente hacer suposiciones sobre lo que Platón habría dicho (en mi opinión) en aquellos casos en que de hecho no ha dicho nada. Por ejemplo, en el *Timeo* aparece tratado con cierta extensión el tema de la relación de las diversas clases de dioses y almas entre

sí, pero no ocurre lo mimo con la relación entre las realidades matemáticas y el resto de las Ideas. La primera cuestión es un problema de interpretación del texto platónico; la última no aparece formulada en él, sino en Aristóteles.

La crítica de Aristóteles a Platón, particularmente en el caso de la teoría de las Ideas, es un tema especial y espinoso, que no encaja dentro de los objetivos de este libro. La fiabilidad del testimonio aristotélico es cuestionable; incluso la existencia de «las doctrinas no escritas» de Platón a que aquél se refiere ha sido puesta en duda nada menos que por Constantin Ritter. En cualquier caso, tal tipo de estudio presupone obviamente un sólido conocimiento de los escritos mismos de Platón. Mi objetivo es solamente ayudar al lector en orden a tal conocimiento. Del mismo modo que he omitido referencias tentadoras a Aristóteles, he omitido también todo tipo de referencias a la filosofía y pensamiento modernos. Muchos paralelismos son evidentes; se les ocurrirán sin duda a lectores más familiarizados que yo con el pensamiento moderno. Por otra parte, y si he de hacer caso a mi propia experiencia, los paralelismos con más frecuencia confunden que ayudan, y cualquier intento de explicar a Platón recurriendo a la terminología filosófica moderna resulta desastroso, a no ser en manos verdaderamente expertas. En un libro como éste me ha parecido mejor pecar por omisión que exponer al lector a la desastrosa confusión que inevitablemente resultaría de un intento desafortunado.

Quedan aún dos puntos discutibles de importancia, que han de ser esclarecidos por cualquiera que escriba sobre Platón: la cronología de los diálogos y la cuestión socrática.

Antes de hablar de una evolución en el pensamiento de Platón resulta necesario, por supuesto, conocer el orden en que los diálogos fueron escritos. Pero esto es precisamente

lo que no sabemos. Los comentaristas que tuvieron en cuenta exclusivamente sus propias ideas acerca de este desarrollo llegaron a las más variadas y dispares conclusiones. Afortunadamente, hacia la mitad del siglo pasado Lewis Campbell descubrió un método más objetivo, posteriormente perfeccionado por los estudiosos alemanes. Me refiero al método estilométrico: puesto que es incuestionable que las *Leyes* (juntamente con el *Epínomis,* de ser auténtico) son la última obra de Platón, un estudio de su estilo en comparación con el de otros diálogos permite extraer determinadas conclusiones en cuanto a su orden relativo, atendiendo especialmente a la frecuencia de ciertas expresiones y partículas que los escritores usan de manera inconsciente. Algunos giros que aparecen en las primeras obras van desapareciendo gradualmente, y viceversa. El intérprete principal de este método es Constantin Ritter, y los resultados de su propia investigación y de la de otros aparecen en su obra *Platón* [1]. Sus conclusiones fundamentales son admitidas generalmente y, ya que ahora pretendemos realizar un estudio exclusivamente acerca del contenido de los diálogos, resulta prudente tomar como punto de partida un orden cronológico que ha sido establecido por métodos totalmente diferentes. Acepto las conclusiones de Ritter *en tanto en cuanto se basan en la estilometría.* Lo cual significa que acepto su división de las obras de Platón en tres grupos fundamentales, pertenecientes a épocas distintas de su vida.

El grupo más temprano abarca todos los diálogos menores, llamados socráticos, y seis más amplios: el *Gorgias,* el *Protágoras,* el *Eutidemo,* el *Cratilo,* el *Fedón* y el *Banquete.* Al período segundo o intermedio pertenecen la *República,* el *Fedro,* el *Parménides* y el *Teeteto.* Al grupo tercero

[1] I, 232-73.

y último, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. Pero cuando descendemos a ulteriores detalles, al orden de los diálogos dentro de un grupo particular, Ritter mismo reconoce que la estilometría no sirve demasiado, siendo sus propias conclusiones el resultado de argumentos mucho más subjetivos. Así, por ejemplo, sitúa al *Hipias Menor* y al *Protágoras* en un momento muy temprano dentro del primer grupo, porque cree que Platón nunca habría publicado un retrato de Sócrates tan poco lisonjero con posterioridad a su muerte. A través de mi discusión de estos diálogos aparecerá que tal retrato no difiere notablemente de los otros; en cualquier caso resulta muy cuestionable que Platón escribiera nada antes del año 399 a. C. En relación con este tipo de argumentos me considero en absoluta libertad de disentir. En el caso del *Hipias Menor* —que es una clara *reductio ad absurdum* de la ecuación «la virtud equivale al saber» en su forma más simple— me parece preferible ocuparme de él después de otros diálogos en que tal ecuación es explicada. De hecho, podría haber sido escrito en cualquier momento del período primero.

Aparte de esto, los únicos cambios de cierta importancia que introduciría en el detallado orden de Ritter[2] consistirían en situar definitivamente el *Protágoras* después del *Gorgias*, y el *Banquete* después del *Fedón*; me parece tam-

---

[2] *Ob. cit.*, 273. Primer período: *Hipias Menor, Laques, Protágoras, Cármides* (*Hipias Mayor*), *Eutifrón, Apología, Critón, Gorgias, Menón, Eutidemo, Cratilo, Menexeno, Lisis, Banquete, Fedón.*

Segundo período: *República, Fedro; Teeteto, Parménides.*

Tercer período: *Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Leyes* (*Epínomis*).

En *The essence*, pág. 27, ofrece esta ordenación, pero dividida en seis grupos basados en una combinación de estilística y otras consideraciones. La referencia a su obra más amplia pondrá de manifiesto que la estilometría solamente le lleva hasta donde he propuesto.

bién preferible, pero esto no es ya importante, situar el *Teeteto* después del *Parménides,* y el *Timeo* después del *Filebo.* Respecto de todos estos puntos, excepto el primero, el mismo Ritter reconoce sus dudas. Evidentemente, es imposible lograr la certeza a nivel de estos detalles, y por lo que se refiere a los diálogos menores podemos con todo derecho guiarnos por la conveniencia de la exposición siempre que se mantenga la coherencia.

Añadiré que, si en algún caso en particular —y siempre dentro del esquema de los tres grupos— se pudiera demostrar taxativamente mi error, tal hecho no importaría demasiado. Es cierto, por tratarse de un hecho comprobable, que el tema del placer se discute de modo más sutil y avanzado en el *Protágoras* que en el *Gorgias.* Cabría, desde luego, que el *Protágoras* hubiera sido escrito antes, y que las diferencias entre ambos se debieran a la disparidad de las situaciones, a la diversidad del ángulo desde el que se discute el problema, a la diversidad de auditorio e incluso al estado de ánimo del artista, factor éste muy difícil de calibrar. Pues Platón fue tan dramaturgo como filósofo, y, aun como filósofo, jamás redujo su pensamiento a un sistema desarrollado de forma ordenada. Lo mismo vale para el *Banquete* y el *Fedón.* Un orden cronológico diferente significaría que Platón se habría encontrado en un orden inverso en los distintos estados de ánimo que en ellos aparecen. Lo considero improbable, pero posible.

La cuestión socrática es el problema de hasta qué punto es histórico el retrato platónico de Sócrates. Es bien conocido que no se corresponde con el que aparece en la obra de Jenofonte, y que se ha solido considerar a este último como historiador más veraz. Pero ya J. Burnet y A. E. Taylor defendieron el punto de vista de que el Sócrates de los diálogos platónicos es, en lo esencial, el Sócrates histórico,

y que las teorías que Platón pone en sus labios fueron sostenidas realmente por él. El punto de vista que hoy día ha alcanzado general aceptación es el de que Burnet y Taylor han demostrado que Sócrates debió de ser en gran medida el tipo de *hombre* que encontramos en Platón, pero resulta improbable que sostuviera todas aquellas *doctrinas* que aparecen atribuidas a él, especialmente la teoría de las Ideas en su estadio desarrollado. Me ocuparé de este punto al tratar de las Ideas, aun cuando no me será necesario refutar la posición general de Burnet y Taylor. Otros lo han hecho ya de forma convincente. Quizá convendría añadir que a Platón le habría resultado difícil trazar una línea divisoria entre Sócrates y él mismo. Estoy seguro de que a menudo habría pensado que no hacía sino exponer y ampliar los puntos de vista de su maestro, mientras este último, de estar vivo, no los habría reconocido como propios. Se trata, en definitiva, de puntos de vista platónicos, y a partir de ahora debe entenderse que el nombre de Sócrates hace referencia al Sócrates platónico, a menos que expresamente se haga referencia al Sócrates histórico.

Puesto que este libro va dirigido a todos aquellos que se interesan por Platón, ya sea a través de traducciones ya en su original, en ninguna parte del texto se han utilizado palabras griegas que no vayan acompañadas inmediatamente de traducción o explicación. Puede no ocurrir así en los apéndices, por estar dirigidos de forma particular a especialistas y porque en ellos la cuestión discutible es precisamente la interpretación de las palabras griegas.

He remitido al lector, en notas a pie de página, a algunos pasajes de otras obras sobre Platón cuando —y sólo cuando— suponen alguna contribución positiva a la cuestión tratada, o bien cuando me he considerado en deuda con ellas. Al final aparece una lista completa de los libros

citados. Si en la nota aparece sólo el autor y la página, entiéndase que me refiero a la primera obra de ese autor que figura en la lista. La gran deuda que todos los estudiosos de Platón tienen contraída con los muchos autores que les precedieron no puede ser expresamente señalada de esta manera, lo cual hace que sea aún mayor. Juntamente con otros de mi generación debo mucho a las obras de Burnet, Taylor, Shorey, Diès, Ritter y Wilamowitz. El libro *Platón* de Wilamowitz constituye para mí la obra más sugerente sobre la materia.

Debo dar las gracias a muchos colegas, estudiantes y amigos que me han prestado ayuda durante años con útiles sugerencias y críticas, especialmente a Mr. L. H. G. Greenwood del Emmanuel College de Cambridge; también al profesor Gilbert Norwood, que con gran gentileza revisó las pruebas. En muy gran medida me siento en deuda también con el gran maestro a quien está dedicado este libro. Suyas fueron las palabras que por primera vez abrieron para mí las puertas doradas.

G. M. A. GRUBE

Trinity College,
Toronto.
Marzo de 1935.

NOTA. — La obra del profesor Cornford *Plato's Theory of Knowledge* ha aparecido cuando este libro estaba ya en prensa. Me ha resultado imposible remitir a ella al lector en mi discusión del *Teeteto* y el *Sofista*, de cuyos diálogos constituye el análisis e interpretación más lúcidos. Me resulta reconfortante encontrar en tan eminente autoridad una confirmación de determinados puntos de vista expresados más adelante, especialmente en las páginas 68-79 y en el Apéndice II.

I

LA TEORÍA DE LAS IDEAS

«La teoría de las Ideas» es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas. Su significado y alcance —pues existen Ideas no sólo de conceptos éticos, sino de muchos más— irán quedando claros a medida que avancemos; pero se hace necesaria una observación ya desde el principio: es de sobra conocido, aun cuando nunca se repetirá demasiado, que la palabra idea en este contexto es una transliteración altamente engañosa, y no una verdadera traducción, de la palabra griega ἰδέα, la cual, juntamente con su sinónimo εἶδος, es aplicada a menudo por Platón a estas realidades supremas. La traducción más aproximada sería «forma» o «semblante», es decir, el «aspecto» de una persona o cosa. Hemos de ver cómo se desarrolló probablemente el significado de la palabra. Baste por el momento decir que «teoría de las formas» resulta mucho más próximo al griego, aun cuando la expresión «teoría de las ideas» ha arraigado

tan firmemente que evitarla definitivamente no resulta posible ya y, quizá, tampoco deseable. Pero debe quedar bien claro que no estamos hablando de ideas en ninguno de los sentidos que la palabra puede llevar consigo en el castellano común [1].

La Escuela milesia de filosofía, dos siglos más o menos antes de Platón, había intentado reducir la variedad desconcertante del mundo físico a una única sustancia subyacente. A la pregunta: ¿de qué está hecho el mundo? Tales había contestado con el agua, Anaxímenes con el aire, mientras Anaximandro había afirmado que todas las cosas estaban hechas de un substrato material que denominó lo indefinido o infinito (τὸ ἄπειρον). Llevando esta concepción hasta sus conclusiones lógicas, Parménides llegó a afirmar la existencia de lo Uno, eterno e inmóvil, negando la realidad de todo cambio y, con ello, de todos los seres sensibles. De este modo quedó probado que la hipótesis de los milesios era insuficiente: si la única Realidad es una sustancia última de carácter homogéneo, nada habrá capaz de dar cuenta de ningún movimiento, cambio o pluralidad. Al ser la única cosa existente, deberá permanecer siendo siempre lo mismo, no podrá transformarse en ninguna otra cosa y ninguna otra cosa podrá existir. Heráclito, por su parte, insistía en la mutabilidad de las cosas; decía que todo se encuentra en estado de flujo (el famoso πάντα χωρεῖ, «todo fluye»), si bien insistía también en un Logos, norma o proporción dentro de estos cambios, y atribuía al fuego cierto tipo de realidad superior. Empédocles, para resolver el enigma planteado por Parménides, postuló cuatro elementos permanentes —fuego, aire, agua y tierra— y dos principios

[1] En adelante, y para evitar malentendidos, escribiremos con mayúscula las palabras Idea y Forma cuando se refieran a los εἴδη platónicos.

del movimiento, atracción y repulsión, o Amor y Odio, como poéticamente él mismo los denominó. Anaxágoras, cuya filosofía resultaba probablemente oscura incluso para sus contemporáneos, parece haber insistido en la permanencia de las cualidades y haber situado al Nous o mente como origen del movimiento y principio rector del universo. En cuanto a la Escuela pitagórica, continuó su desarrollo a lo largo del siglo IV, si bien carecemos de la evidencia necesaria para decidir en qué momento se originaron las diversas doctrinas asociadas a su nombre. La orientación general de su filosofía era, en cualquier caso, la insistencia en que la realidad esencial de las cosas no se encuentra en sus componentes materiales, sino en su Logos, es decir, en la relación o proporción matemática de las diferentes mezclas; de donde afirmaban que las cosas son números o como números. Y, si dejamos a un lado la magia y misticismo que los condujo a atribuir a los distintos números toda suerte de significados simbólicos, tenemos que reconocerles el mérito de haber edificado sobre el hecho sólido de que toda física, si no toda ciencia, posee una base matemática.

Frente a todas estas discordantes teorías, los sofistas del siglo V contribuyeron a desviar la atención de los hombres de la especulación filosófica hacia la vida práctica. Estos maestros viajeros, que con razón han sido denominados «profesores ambulantes de Universidad pero sin Universidad»[2], enseñaban muchas cosas diversas, de modo que constituiría grave error agruparlos a todos como si pertenecieran a una misma escuela de pensamiento o tuvieran un método determinado de enseñanza. Intentaban responder a la necesidad de una educación general a medida que

[2] Shorey, pág. 13.

esta necesidad crecía con el desarrollo de la democracia, haciendo hincapié especialmente en la oratoria y en la administración de la propiedad o del estado. Sin embargo, y si hemos de juzgar por la exposición que Platón hace del más grande de todos ellos (y contamos con muy pocos más elementos de juicio), tenían algo en común: la falta de fe en la posibilidad de un conocimiento sobre realidades últimas o normas absolutas. «El hombre es la medida de todas las cosas», había dicho Protágoras, y Platón lo interpretó en el sentido de que aquello que yo percibo o siento es verdadero para mí, mientras que aquello que tú percibes o sientes es verdadero para ti, y que no existe ningún otro criterio de conocimiento. El *Teeteto* pone de manifiesto cómo de aquí se deduce que conocimiento y sensación son lo mismo, de modo que resulta imposible un conocimiento real, y no caben ni ciencia ni filosofía. Está atestiguado que Gorgias había afirmado que no hay nada que conocer; que, si hubiera algo, no podríamos conocerlo; que, si pudiéramos conocerlo, no podríamos comunicar nuestro conocimiento a los demás [3]. Tal negación de normas universalmente válidas condujo a los sofistas menores a considerar la ley y la moralidad como meras convenciones. Platón los describe como gente que no vacila en predicar una doctrina de egoísmo radical. De este modo, el escepticismo florecía en la segunda mitad del siglo V, cuando Sócrates desplegaba su actividad en Atenas. Ante él se encontró también seguramente Platón en los comienzos del siglo IV, pues no es probable que la turbulenta década que precedió a la muerte de Sócrates sirviera para serenar las mentes, y normalmente una actitud ante la vida del tipo de la fomentada por los sofistas suele prolongarse por tiempo considerable.

---

[3] Cf. Diels, *Protágoras*, fg. I; *Gorgias*, fg. III.

En oposición a este escepticismo sin esperanza, cuya influencia en la vida moral, social y política percibía con mucha más claridad que los sofistas mismos, Platón insistía en la posibilidad del conocimiento y en la existencia de valores absolutos. Para ello hubo de establecer la existencia de una realidad objetiva y universalmente válida, que halló en sus Formas o Ideas. No tenemos indicios seguros para determinar hasta qué punto Sócrates le condujo a ello, aun cuando no cabe duda de que ambos recorrieron el mismo camino y el discípulo prosiguió a partir del punto en que el maestro se había detenido.

Aristóteles nos dice[4] que Platón aceptó el método socrático de la definición, y añade que este último consideraba que una definición universalmente válida ha de ser por fuerza definición de una realidad permanente e independiente de cualquier ejemplar particular de la cosa definida. Una definición del hombre no lo es de ningún hombre en

---

[4] *Metaph.* A, 987 a 30: «Desde su juventud, Platón había sido primeramente discípulo de Cratilo y de sus teorías heraclíteas: que todas las cosas sensibles se encuentran en un estado de perpetuo flujo y que no es posible el conocimiento acerca de ellas. Sócrates, por su parte, se ocupaba de cuestiones éticas y no de cuestiones acerca de la naturaleza y, respecto de aquéllas, investigaba lo universal, siendo el primero en estudiar las definiciones. Platón, que había aceptado las teorías de Cratilo, llegó a la opinión de que la búsqueda de Sócrates incidía sobre realidades distintas de las sensibles.' Pues era de todo punto imposible que una definición universal lo fuera de una cosa sensible particular, ya que lo sensible se encuentra en perpetuo cambio. De donde denominó Formas (εἴδη) a este tipo de realidades y sostuvo que las cosas sensibles existen paralelamente a aquéllas y que de aquéllas reciben sus nombres».

Para una discusión de este pasaje, pueden verse la introducción y notas de la edición de Ross. El lector encontrará allí una refutación plenamente convincente del punto de vista según el cual la teoría de las Ideas —tal como nos es conocida a través del *Fedón*, etc.— corresponde al Sócrates histórico. Cf., también, *inf.*, Apéndice I, y Field, págs. 202-13.

particular, sino del Hombre, realidad independiente de ti y de mí, que continúa existiendo aunque ambos perezcamos en este instante. Esta realidad es el «eidos», la Forma platónica, de hombre. Las afirmaciones de Aristóteles acerca del origen de la teoría de las Ideas no tienen por qué ser necesariamente verdaderas, pues seguramente tenía un conocimiento escaso acerca de Sócrates aparte de lo que aprendiera en la Academia, donde llegó siendo un muchacho de diciesiete años, treinta años después de la muerte de Sócrates. Pero resulta digno de tenerse en cuenta el hecho de que trazara esta distinción entre Sócrates y Platón, mientras que en los diálogos platónicos nos encontramos con Sócrates exponiendo la teoría de las Formas completamente desarrollada.

Aparte del método socrático de la definición, es probable también que Platón derivase su inspiración de la Escuela eleática de Parménides, cuya concepción de lo Uno debió conducirle directamente a la noción de realidad abstracta; nada, en efecto, cabría más alejado del mundo de nuestra experiencia que lo Uno. Es claro también que los pitagóricos ejercieron gran influencia sobre Platón, al igual que posiblemente sobre Sócrates, y a partir de ellos derivó Platón los aspectos más particularmente matemáticos de su teoría. De todos modos, no parece necesario derivar de manera directa las Formas platónicas de ninguna otra escuela [5]. Como tampoco debe ser pasado por alto lo que Platón debe a la concepción de Anaxágoras de la Mente como principio rector.

---

[5] Natorp (pág. 228) parece exagerar la influencia eleática; A. E. Taylor, por su parte, la influencia pitagórica (*Varia Socratica* y *Commentary*, *passim*). Una exposición excelente sobre el origen de la teoría se encuentra en Wilamowitz, I, 346 y sigs.

Puede servirnos de ayuda para captar con mayor claridad qué tipo de problemas pretende resolver la teoría de las Ideas el considerar rápidamente los distintos argumentos sobre los cuales parece haberse apoyado. Ninguna exposición completa de estos argumentos se encuentra en Platón ni en Aristóteles. Platón jamás intentó ofrecer una exposición sistemática de su filosofía; Aristóteles, por su parte, escribía para lectores totalmente familiarizados con la filosofía de la Academia, y de ahí que solamente haga referencia a los títulos de estos argumentos; las explicaciones de los mismos sólo aparecen en un comentarista relativamente tardío[6]. No obstante, estas explicaciones provienen probablemente de una obra perdida de Aristóteles, cuya pervivencia podría habernos proporcionado precisamente lo que echamos de menos. Aristóteles se refiere a cinco argumentos distintos, que titula: el argumento derivado de las ciencias, el de la unidad de lo múltiple, el del conocimiento de cosas inexistentes, el argumento derivado de la relación y el de la falacia del «tercer hombre»[7].

El primero era formulado de tres formas distintas: (i) puesto que toda ciencia lleva a cabo su cometido en la medida en que posee un objeto propio, deberá existir una realidad determinada como objeto de una ciencia determinada; pero este objeto ha de ser necesariamente eterno, un modelo eterno, más allá de las realidades particulares sensibles, ya que éstas no pueden ser objeto de conocimiento en sentido riguroso. Las cosas particulares, así como los acontecimientos dentro del mundo físico, suceden conforme

---

[6] Alejandro de Afrodisia (c. 220 d. C.). Estos argumentos están analizados exhaustivamente en Robin, págs. 15-26. La explicación del texto constituye un breve sumario del análisis de Robin.

[7] Cf. *inf.*, pág. 66.

a este modelo. Tal modelo es la Idea. (ii) Los objetos de la ciencia existen. Ahora bien, la ciencia se ocupa de algo que está más allá de los seres particulares, pues éstos son infinitos en número e indeterminados, mientras que la ciencia se ocupa de lo determinado. Hay, por tanto, ciertas realidades más allá de las cosas particulares, que son las Ideas. (iii) La medicina no es el estudio de mi salud o la tuya, sino de la salud como tal. Del mismo modo que los objetos de la geometría no son tal o cual objeto igual o conmensurable, sino la igualdad y la conmensurabilidad. Estos últimos tienen que existir y son Ideas. Estas tres formulaciones pueden sintetizarse así: el conocimiento y la ciencia existen y han de tener un objeto, luego este objeto existe. Ahora bien, este objeto no pueden ser las cosas particulares que conocemos, ya que éstas se encuentran en perpetuo estado de cambio, mientras que los objetos de la ciencia deben ser permanentes; habrá, pues, realidades eternas e inmutables, a las cuales denominamos Ideas. El ejemplo más ilustrativo es el de las ciencias matemáticas: ninguna línea que podamos trazar es una línea perfecta, ni siquiera, en absoluto, es una línea, ya que ésta es de dos dimensiones; ningún cuadrado que podamos trazar es un cuadrado perfecto. Y, sin embargo, estudiamos las propiedades de la línea perfecta y del cuadrado perfecto. Luego los objetos de las matemáticas existen, si bien no en el mundo físico.

El segundo argumento es el siguiente: aun cuando cada hombre dentro del conjunto de los hombres es hombre y cada animal es animal, sin embargo ningún sujeto particular equivale en absoluto a su predicado general, ya que el predicado posee mayor extensión que el sujeto. De donde resulta que existirá cierta realidad exterior e independiente de las cosas particulares, predicable del mismo modo de todos los individuos correspondientes. Tal unidad de la

pluralidad, que es eterna y separada de ésta, recibe el nombre de Idea.

El tercer argumento es así: cuando pensamos «hombre» o «caballo», nuestro pensamiento tiene un objeto al que no afecta la destrucción de ningún hombre o caballo particulares ni de un conjunto de ellos. Luego algo hay independientemente de los individuos particulares, y este algo es la Idea.

El cuarto argumento es: cuando designamos a cosas distintas por el mismo nombre o bien les aplicamos el mismo predicado, caben tres posibilidades distintas: o bien se trata de una mera semejanza nominal, o bien se trata de una semejanza en la naturaleza (por ejemplo, Platón y Sócrates son hombres los dos), o bien, por último, uno es copia del otro, por ejemplo, una pintura de un hombre podría ser denominada «un hombre». Ahora bien, si trazamos dos líneas, nunca serán dos líneas totalmente iguales; no son la igualdad misma, sino una imitación de ella. El modelo de las cosas es la Idea. Evidentemente, este argumento está expresado en terminología aristotélica. Es probable que los platónicos se contentaran con decir que las cosas particulares que son iguales son evidentemente mera copia o imitación de la igualdad (esta formulación la veremos en el *Fedón*) y que, por tanto, debe haber modelos eternos.

El quinto argumento incide sobre el segundo, si bien con ligera diferencia de matiz: cuando llamamos a cosas distintas por el mismo nombre, evidentemente no es que se identifiquen con tal nombre en toda su extensión, más bien ocurre que poseen tal nombre únicamente por encontrarse en idéntica relación respecto de una realidad universal; por ejemplo, al conjunto de los hombres se los denomina hom-

bres porque se encuentran todos en idéntica relación con el universal, el Hombre.

Éstos son los argumentos más importantes que parecen haber sido utilizados en la Academia.

Al volver nuestra mirada ahora a los diálogos platónicos mismos, nos sorprende inmediatamente el hecho de que esta teoría de las Formas, de enorme amplitud en los comentarios sobre Platón, realmente ocupa un espacio relativamente pequeño en su propia obra. Si tuviéramos que trazar un gráfico sobre la aparición de la teoría, la línea se situaría en el punto cero para la mayoría de las obras tempranas, se elevaría con reservas en algunos de los llamados Diálogos socráticos, alcanzaría su punto más elevado en el *Fedón* y en el *Banquete*, se mantendría a tal nivel en los libros centrales de la *República*, en el *Fedro* y en el *Parménides* y, por último, se estabilizaría en un nivel en el cual la existencia de ciertas realidades trascendentes se da por definitivamente garantizada, pero no se ofrece una explicación completa de la extensión de este supuesto, a pesar de quedar en pie muchos problemas que exigirían solución. En este último período, el *Timeo* constituye hasta cierto punto, una excepción.

Aun cuando las Ideas no hacen aparición en las obras más tempranas, algunos estudiosos mantienen —cosa natural si se considera que la teoría es socrática— que ésta ya estaba definitivamente formada en la mente de Platón desde un principio; hay otros que intentan determinar con exactitud el momento en que la descubrió Platón mismo. Sea de ello lo que sea, a nosotros nos bastará con trazar el desarrollo de la teoría tal como nos la encontramos, es decir, *tal como los lectores y oyentes de Platón la encontraron*. Pues, independientemente de las teorías que Platón pudiera sostener en privado, nada aparece en los diálogos más tem-

pranos que razonablemente pudiera inducir al auditorio de Sócrates (ni a nosotros, a pesar de que contamos con la *República*) a interpretar que sus palabras implican creencia alguna en la existencia de Formas trascendentales. Del mismo modo y con la misma claridad llegará un momento en que las Formas han de ser necesariamente interpretadas como realidades trascendentes y su naturaleza deberá ser cuidadosamente explicada.

El *Cármides* constituye un buen ejemplo de este planteamiento temprano. Se trata de un librito encantador, en el cual Sócrates, juntamente con el joven y agraciado Cármides y su tío Critias, intentan lograr una definición de la sofrosine, autocontrol o moderación. No llegan a encontrar una plenamente satisfactoria, pero, como es corriente, los fundamentos quedan considerablemente aclarados. La sofrosine es identificada con el conocimiento de sí mismo, si bien el significado exacto de esta identidad no llega a ser descrito satisfactoriamente en este momento, ya que presenta muchas dificultades [8]. Ni una sola palabra, ni una insinuación acerca de las Ideas. Idéntica ausencia de expresiones comprometidas [9] encontramos en obras de mayor envergadura, como el *Gorgias* y el *Protágoras*. En el *Laques* encontramos ciertamente frases como αὐτὸ τὸ ἀνδρεῖον, «el valor como tal», pero ni Sócrates ni su auditorio ven en ello más que una mera referencia a aquella cualidad común que es inherente a todas las acciones valerosas, la cualidad común que están intentando definir. En algunos diálogos, de todos modos, la cosa que se trata de definir se describe

---

[8] Cf. *inf.*, págs. 331-333.

[9] Expresiones como «ὁποῖόν τινά σε ποιεῖ ἡ σωφροσύνη παροῦσα καὶ ποία τις οὖσα», «en qué clase de hombre te convierte el autocontrol cuando lo posees y en qué consiste» no tienen significado especial (*Cárm.* 160 d).

y considera de una forma más precisa, «en sí misma». A tal grupo pertenecen el *Lisis*, el *Eutifrón*, el *Hipias Mayor* y el primer *Alcibíades*. La autenticidad de los dos últimos ha sido puesta en entredicho, probablemente sin razón suficiente [10]. Pero los dos primeros son sin duda auténticos, y parecen ofrecer una clara muestra de cierto desarrollo en cuanto al léxico. En el *Lisis*, en el cual se pretende definir el amor o afecto (φιλία), y que constituye en su brevedad un precedente del *Banquete*, aparecen expresiones densas del tipo de «aquello que constituye el objeto último del amor, merced a lo cual llamamos dignas de afecto a aquellas cosas que para nosotros son dignas de afecto»; el resto de las cosas que nos son queridas no son sino «imágenes de aquello que constituye realmente el objeto del amor» [11].

Lo mismo puede decirse del *Eutifrón*, aunque en él haya expresiones que a nosotros nos parecen implicar la teoría de las Ideas y que *para nosotros* resultan difíciles de interpretar en otro sentido. Sócrates dice (5 d):

> Pero dime, por Zeus, eso que acabas de afirmar que sabes tan bien. ¿Qué es lo piadoso y qué lo impío por lo que se refiere al robo y otras cosas? ¿No es acaso lo piadoso algo semejante en cada acción, mientras que lo impío, por su parte, es siempre lo contrario de lo piadoso e idéntico a sí mismo? ¿Acaso todas las cosas impías no poseen una única Forma (¿aspecto?) intrínseca a su propia impiedad? [12].

---

10 Para una discusión exhaustiva del *Primer Alcibíades*, cf. P. Friedländer, *Der Grosse Alkibiades*. En relación con el *Hipias Mayor*, cf. la edición de Miss D. Tarrant, así como mis artículos en *Classical Quarterly*, 1926, y *Classical Philology*, 1929.

11 *Lisis*, 219 d: ἐκεῖνο ὅ ἐστιν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα... ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα... ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον... τό γε τῷ ὄντι φίλον.

12 ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου πάντος ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινα ἰδέαν...

Y más adelante (6 d):

> Amigo, en realidad no me has contestado con exactitud cuando te pregunté antes qué es lo piadoso. Me has dicho que lo que estabas haciendo —perseguir a tu padre por ladrón— era piadoso.
>
> —Y estaba en lo cierto, Sócrates.
>
> —Posiblemente. Pero ¿estarías de acuerdo conmigo también en que hay otras muchas cosas piadosas?
>
> —Desde luego que las hay.
>
> —Recuerda entonces que no te he pedido que me mostraras una o dos cosas piadosas entre muchas, sino la Forma misma que da a las cosas su cualidad de piedad. Has convenido conmigo que las cosas impías son impías, y las piadosas, piadosas precisamente en virtud de una Forma (¿aspecto?). ¿Lo recuerdas?
>
> —Sí.
>
> —Dime, pues, cuál es la naturaleza de esta Forma de modo que pueda yo, mirando a ello y usándola como patrón, llamar piadosa a cualquier acción o de cualquier otro que lo sea, y pueda también afirmar que no es piadoso lo que no lo es.

A pesar de la firmeza con que Eutifrón asiente, nadie hasta ahora ha pretendido que éste pensara en la teoría de las Ideas o que tuviera la menor sospecha de que se hacía referencia a tal tipo de realidades. Resulta así que todas estas expresiones —independientemente de cualquier significado oculto que poseyeran, si lo poseían, para Sócrates— son interpretadas por su interlocutor como descripciones únicamente de una característica común a diversas cosas particulares a las que se aplica un mismo predicado; cualidades comunes que son consideradas no como *dotadas de existencia trascendente, sino como algo inmanente a las cosas particulares*[13]. Se deduce, dada la categoría literaria

[13] De igual forma, Wilamowitz (I, 208; II, 78-9) y Ritter (I, 570) evitan encontrar en este pasaje la teoría de las Ideas. Lo mismo

de Platón, que tales palabras podían, al menos, ser interpretadas de esta forma.

Esta transición de las palabras ἰδέα y εἶδος, a través de la cual van adquiriendo de modo natural un significado que más tarde se convertirá en técnico, nos ofrece una buena oportunidad para encontrar contestación al debatido problema de cómo y a partir de qué significado primitivo se desarrolló el significado técnico de estos términos para nosotros intraducibles. El significado más usual de la palabra *eidos,* presente a menudo en Platón, es el de estatura corporal o aspecto físico. El *eidos* de un hombre es el «aspecto que ofrece». Es evidente que todas las acciones piadosas, por ejemplo, al igual todas las cosas bellas, presentan algo en común, un aspecto común para el observador, que es precisamente aquello que en cada caso pretende Sócrates definir. Efectivamente, Sócrates recaba de Eutifrón una explicación sobre la «apariencia» de tales acciones, de modo que sea posible identificarlas, de la misma manera que podríamos identificar a un hombre tomando como base la descripción de su aspecto. No da la impresión de que se trate de un uso forzado de la palabra. A partir de aquí, entre preguntar cuál es el aspecto que presentan todas las acciones piadosas y preguntar qué es este aspecto que presentan, suponiendo en este segundo caso la existencia de algo más allá de las acciones mismas a lo cual éstas se asemejen, no hay sino un paso; este paso lo dio Platón definitivamente entre el *Eutifrón* y el *Menón,* de un lado, y el *Fedón,* de otro. En efecto, en este último diálogo la existencia separada del *eidos* y su entidad independiente

---

vale respecto de frases como «llamas buenos a los hombres buenos en virtud de la presencia de cosas buenas (ἀγαθῶν, plural muy significativo) y hermosos a aquellos en quienes hay belleza», en el *Gorgias* 497 e, 506 d.

aparecen formuladas de forma explícita, y explicadas con cierta extensión [14].

Antes de dejar el análisis de los diálogos tempranos, puede ser oportuno someter uno de ellos a examen algo más detenido. El *Menón* servirá perfectamente a nuestro propósito: pues no se trata sólo de un excelente ejemplo del método socrático, sino que también introduce ciertas concepciones nuevas, estrechamente vinculadas al posterior desarrollo de la teoría. El léxico metafísico corre parejas con el *Eutifrón*: se menciona un *eidos* de la virtud o excelencia (ἀρετή), merced al cual todas las virtudes son lo que son; se nos dice, además, que tal Forma es permanente e inmutable. El diálogo no va más allá [15]. Menón acaba de llegar de Larisa, en Tesalia, a Atenas y, de entrada, se dirige a Sócrates planteándole una pregunta. Su espontaneidad y su confianza absoluta en recibir una respuesta satisfactoria definen perfectamente al personaje. Menón acaba de ser presentado al gran sofista Gorgias, que —posteriormente se nos dice— ha honrado a Larisa con su presencia. Aquél pregunta (70 a):

14 En cuanto a este desarrollo del significado de *eidos*, cf. Natorp, pág. 1, y Wilamowitz, I, 346. Taylor lo interpreta más bien como equivalente de φύσις, «naturaleza»; cf. *Varia Socratica*, 179-267, como análisis exhaustivo de los usos de εἶδος e ἰδέα en los autores anteriores a Platón. Ritter, *Neue Untersuchungen*, págs. 229-326, clasifica todos los usos de estas palabras en Platón, y concluye que el significado primario era «die Bedeutung der augenfälligen Äusserlichkeit» (pág. 323).

15 72 c-e: ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι δι' οὗ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ... ἀποβλέψαντα... En la *Rep.* V, 477 c-d encontramos un uso paralelo e ilustrativo, que parece implicar una existencia abstracta sin trascendencia: «de una δύναμις (poder, potencialidad, capacidad) no me es posible ver ni el color ni la figura ni cualidad alguna como las de otras cosas que tengo a la vista cuando me digo a mí mismo que esto es una cosa, y esto otro, otra cosa». Cf. también lo que acerca de la memoria se dice en el *Teeteto*, 163 e. Resulta dudoso hasta qué punto Platón pensaba que tales cosas fueran Ideas.

> ¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud es enseñable? ¿O más bien es el resultado no de la enseñanza, sino de la práctica? ¿O ninguna de las dos cosas, sino que adviene a los hombres como un don natural o de cualquier otra manera?

Sócrates, relativamente desconcertado por la explosiva ingenuidad de esta pregunta, contesta en la forma irónica que le es usual. Los habitantes de Larisa, hasta ahora famosos por su riqueza y sus caballos, han adquirido también evidentemente el saber. En Atenas, por el contrario, la sabiduría escasea, pues, lejos de estar en condiciones de responder directamente a la pregunta de Menón, nos asalta la duda sobre si sabemos o no qué es la virtud. Eso, al menos, le ocurre a Sócrates. Menón, sorprendido, desea saber si ha de volver a casa llevando consigo la noticia de que Sócrates no sabe qué es la virtud. Quizá, replica el ateniense; pero, puesto que Menón ha escuchado las enseñanzas del gran Gorgias, tal vez sea *él* capaz de decirnos qué es la virtud. Por supuesto que es capaz. Después de esta deliciosa introducción, nos encontramos ya situados en la acostumbrada búsqueda socrática de una definición, en este caso de la virtud o excelencia, que constituye el contenido de la primera parte del diálogo.

Menón comete los consabidos errores, que ofrecen a Sócrates la oportunidad de introducir correcciones y explicaciones. Así, la primera respuesta de Menón a la pregunta ¿qué es la virtud? se limita a ofrecer una enumeración y descripción de la virtud propia de un hombre, de una mujer, de un niño, «y aún hay muchas más» (71 e). Estamos ante una colección completa de virtudes, pero Sócrates hace notar que una simple enumeración no es una definición. Si se nos pide que definamos una abeja y nos limitamos exclusivamente a reseñar los distintos tipos de abeja, estaremos muy lejos de contestar a la pregunta. Lo que hace falta es

una descripción de la Forma que es común a todas las virtudes. En vista de ello, Menón sugiere que se trata de la capacidad de mando y administración; pero seguramente habría que añadir la palabra δικαίως, con justicia y rectitud. De acuerdo con esto, la virtud es justicia o rectitud (δικαιοσύνη). Pero existen también otras virtudes: valor, templanza, sabiduría, etc., y de nuevo volvemos a caer en una simple enumeración. Como ejemplo de lo que pretende, Sócrates ofrece una definición de la superficie o figura (σχῆμα). Existen numerosas superficies, pero podemos definirla en general como «aquello que siempre acompaña al color», o, más bien, puesto que esta definición sólo sería válida si previamente ha quedado definido el color, podemos decir que la superficie es «el límite de un sólido», ya que la noción de «sólido» nos es perfectamente conocida. Esta digresión (74 b - 76 e) ofrece la interesante puntualización de que cualquier concepto nuevo ha de ser definido en términos ya conocidos, so pena de que la definición carezca de valor. Volviendo a la virtud, Menón la define ahora como «procurarse placer en cosas agradables y poseer el poder de alcanzarlas» (77 d); pero, desde el momento en que todos los hombres desean lo que para ellos es bueno, el primer término de la definición debe ser pasado por alto, mientras que el segundo debería seguramente ser completado de nuevo con la palabra «justamente», lo cual nos lleva, en definitiva, a incluir en la definición el término que debe ser definitivo, ya que la justicia es una virtud, y es precisamente la naturaleza de ésta lo que pretendemos definir.

En un breve intermedio, Menón, después de ofrecer la famosa comparación entre Sócrates y un pez-torpedo, que engulle a sus víctimas, expresa ciertas dudas sobre la posibilidad misma del conocimiento, fundándose en el sofisma de que lo que tú conoces no puedes aprenderlo, puesto que

ya lo conoces, mientras que tampoco te será posible descubrir lo que no conoces, ya que no podrás reconocerlo cuando lo veas. Para refutar tal sofisma, que hace las delicias del hombre de Larisa, Sócrates introduce la teoría de que todo conocimiento es recuerdo (ἀνάμνησις). Su fundamento se encuentra, por supuesto, en la aceptación de la inmortalidad del alma, que, nos dice Sócrates, ha oído exponer a sacerdotes y poetas (81 c):

> El alma es, por tanto, inmortal, y ha venido a la vida repetidas veces. Ha contemplado todo lo que existe aquí y en el Hades, y nada hay de lo que no haya tenido noticia. No es, por tanto, de extrañar que posea un conocimiento previo acerca de la virtud y acerca de lo demás. Puesto que el conjunto de la naturaleza es homogéneo, y el alma lo ha aprendido todo, nada impide que, una vez recordada una cosa —a esto llaman los hombres aprender—, sea capaz de descubrir todas las demás, si el hombre es valeroso y tenaz en su búsqueda. Pues investigar y aprender no es sino recordar.

Cabría hacer notar que el Recuerdo o Reminiscencia son introducidos de forma mítica como respuesta al inoportuno sofisma de Menón, que había interrumpido la discusión. No se hace mención alguna de las Ideas, sino solamente de «aquello que el alma ha aprendido», expresión de gran vaguedad. Una vez reivindicada de esta forma la posibilidad del conocimiento, tornamos a nuestra búsqueda de la definición de virtud o bondad. Pero Menón es una persona impaciente, y Sócrates, para complacerle, consiente en proceder a base de hipótesis: si la bondad es conocimiento, habrá de ser enseñable. Veamos si somos capaces de encontrarle maestros.

El resto del diálogo se consume en esta investigación sin éxito, y a lo largo de él es establecida una importante diferencia entre conocimiento y creencia. El objeto del conoci-

miento no aparece aún, y la búsqueda socrática se sume finalmente en la perplejidad. Pero nos vamos acercando; pues ¿qué son aquellas cosas que la mente o el alma recuerda? Sócrates no lo dice. Quizá no lo sabía tampoco. Quizá no lo sabía Platón cuando escribió el *Menón*. Pero la teoría del Recuerdo señala el camino, y el léxico con que son descritas las características comunes de las cosas va cristalizando y quedando listo para un uso más técnico.

El *Cratilo* se acerca aún más a este uso. La cuestión que debe resolverse es en este caso si los nombres de las cosas son puramente convencionales o, por el contrario, existe alguna relación definida y natural entre una cosa y su nombre. Sócrates aprovecha la oportunidad para ridiculizar solemnemente a los etimologistas, ensartando una serie de etimologías inauditas. En el curso de la conversación se rechaza de forma sumaria la afirmación de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas», al afirmar la existencia de una realidad objetiva: «las cosas poseen una naturaleza propia estable», independiente de nuestra percepción. Lo cual es verdad, no sólo respecto de las cosas, sino también respecto de las acciones. Todas nuestras acciones están efectivamente condicionadas por las circunstancias naturales, externas a nosotros: sólo podemos cortar aquellas cosas que son naturalmente cortables, sólo podemos quemar las cosas naturalmente inflamables. Con otras palabras, nuestras acciones —al igual que nuestro conocimiento— dependen de la realidad objetiva y sólo pueden acaecer de una forma naturalmente determinada [16].

---

[16] 386 a: δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδ' ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ὥσπερ πέφυκεν... ἦ οὐ καὶ αὗται ἕν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσὶν αἱ πράξεις;

Algo más adelante encontramos otro ejemplo: el carpintero fabrica una lanzadera pensando en «la función natural de una lanzadera», o, más literalmente, «mirando a algo de tal naturaleza que sea capaz de tejer»[17]. Si por casualidad rompe esta lanzadera, podrá construir otra; al hacerlo, no «mirará a la que se ha roto», sino «al *eidos* que tenía ante su vista cuando hizo la primera», y a esto «podemos con todo derecho denominarlo lo que es en sí misma una lanzadera» (αὐτὸ ὅ ἐστι κερκίς). Esto es común a todas las lanzaderas, ya que «todas ellas han de poseer el *eidos* (¿forma, apariencia, aspecto?) de una lanzadera». Del mismo modo, el legislador que pone nombre a las cosas debe poner la mirada en «lo que un nombre es en sí mismo», y debe dar a cada nombre el *eidos* propio de nombre con las sílabas apropiadas.

Estos pasajes son de extrema importancia para el desarrollo del léxico técnico en Platón y en relación con el significado que posee para su auditorio, cuando no para él mismo. Es cierto que en los pasajes arriba citados el léxico es trabajoso y el significado resulta oscuro. El carpintero hace una lanzadera. Esta acción, al igual que cualquier otra, está condicionada por ciertos elementos naturales. Sólo podrá hacer tal utensilio de una forma determinada, limitación que es expresada al decir que sólo puede hacerla con los ojos de la mente puestos en las propiedades

---

Nótese el uso de εἶδος y καθ' αὑτά en relación con el mundo físico. Un estudio excelente de este pasaje se encuentra en Diès, II, 477-79.

[17] πρὸς τοιοῦτόν τι (βλέπων) ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν. Se trata, en definitiva, de un paso más respecto del *Gorgias*, 503 e, donde se dice que el buen orador ha de hablar «con la mirada en el bien, al igual que cualquier otro artesano produce su obra de tal manera que ésta pueda ofrecerle una cierta Forma»: ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ ὃ ἐργάζεται. El indefinido τι resulta especialmente interesante.

esenciales de una lanzadera. El *eidos,* pues, de una lanzadera resulta ser el conjunto de sus propiedades esenciales, tal como lo «ve» el carpintero. Es el aspecto que la lanzadera presenta a su mente. No debemos pasar por alto el uso constante del verbo ver (βλέπειν) en este contexto; es sobremanera relevante en relación con el significado de *eidos.* En este pasaje del *Cratilo* podemos, cuando menos, observar el cambio de significado que se opera desde «lo que una cosa parece» —su aspecto— hasta el significado pregnante de *eidos* como «aquello a lo que una lanzadera se parece»; la transición tiene lugar a través de una metáfora, y el «ver» se transforma de actividad física en actividad mental. Sería arbitrario suponer que estamos asistiendo al esfuerzo de la mente de Platón por dar nacimiento a las Formas trascendentes, aun cuando no dejaría de ser extraño que no se hubiera expresado con mayor claridad ante su auditorio si el asunto hubiera estado totalmente claro para él. En todo caso, parece que la Forma no es tanto un «concepto hipostasiado», como ha sido denominado (nombre que pierde de vista el hecho de que nunca se trata de conceptos o ideas), cuanto la hipostatización de la apariencia o aspecto de una cosa, su aspecto dotado de existencia abstracta.

Podemos también señalar de paso que se trata aquí de la Forma de un artículo manufacturado —tendremos ocasión de volver sobre este punto— y que, cuando menos, no resulta nada claro si la discusión permite al auditorio de Sócrates hacerse alguna idea de que esta Forma «que poseen todas las lanzaderas» y «la Forma apropiada que han de poseer todos los nombres» son realidades trascendentes. Desde luego, su auditorio pudo no tener una idea clara acerca de ello, y cabe la posibilidad de que interpretara tales Formas como la uniformidad de funciones inhe-

rentes a las lanzaderas y a los nombres. E incluso cuando, al final del diálogo (439 c), nos encontramos con que el conocimiento sólo es posible si «existe algo bello en sí mismo» (τι εἶναι αὐτὸ καλόν), e igualmente ocurre con lo bueno y con todo lo demás; cuando nos encontramos con que lo bello es siempre idéntico y nunca pierde su Forma (μηδὲν ἐξιστάμενος τῆς αὐτοῦ ἰδέας), que hay una Forma de conocimiento que no cambia, nos quedamos todavía sin saber a qué atenernos. Estas cosas han de ser independientes de sus manifestaciones particulares, e idénticas consigo mismas; pero no cabe afirmar que su naturaleza haya quedado explicada satisfactoriamente, ni siquiera expresada con claridad.

La cuestión varía notablemente cuando pasamos al *Fedón*. No cabe ya duda alguna de que en este caso se trata de existencia propia y separada de los fenómenos particulares del mundo de nuestra experiencia, y el resto de los interlocutores tampoco pueden dudar de que tal es el pensamiento de Sócrates. La diferencia es tan evidente, que se ha llegado a suponer que en este diálogo se presenta el auditorio de Sócrates desde el principio como personas familiarizadas con la teoría de las Ideas[18]. No me parece probable, aunque sólo sea porque la teoría surge en cinco ocasiones y en cada una de ellas se explica un aspecto diferente y de dificultad progresiva. Debemos seguir con sumo cuidado estas afirmaciones, ya que se trata de la única explicación sistemática de la teoría que podemos encontrar en Platón, lo cual no quiere decir que sea completa.

En 65 b Sócrates aparece discutiendo sobre la fiabilidad de los sentidos, y Simias está de acuerdo en que no son fiables. Sócrates continúa:

[18] Cf. Apéndice I para una discusión de este punto de vista y las razones que me mueven a rechazarlo.

—¿Cómo logra, por tanto, la mente (el alma) alcanzar la verdad? Pues, cada vez que intenta examinar algo con la ayuda de los sentidos, resulta claramente engañada.

—Es cierto.

—¿No es en el razonamiento matemático (λογίζεσθαι) más que en ningún otro donde el alma llega a alcanzar claridad acerca de algo real?

—Sí.

—Y el razonamiento matemático resulta más perfecto cuando la mente no es turbada por el oído, la vista, el placer, el dolor o cualquier otra afección de otro tipo; cuando se encuentra tan sola como le es posible y despreocupada del cuerpo; cuando teniendo el mínimo contacto o relación con el cuerpo busca la realidad.

—Así es.

—E igualmente ocurre que la mente del filósofo ignora absolutamente al cuerpo; huye de él y busca la soledad.

—Desde luego.

—¿Qué diremos entonces, Simias, acerca de esto? ¿Admitiremos que existe lo justo como tal, o no?

—Sí, por Zeus.

—¿E igualmente lo bello como tal, y lo bueno?

—Por supuesto.

—¿Y has visto alguna vez alguna de estas cosas con tus ojos?

—Nunca —contestó él.

—¿Las has percibido acaso con algún otro sentido corporal? Me refiero a todas aquellas cosas como el tamaño, la salud, la fuerza y, en una palabra, a todas las otras cosas existentes, a lo que cada una de ellas es. ¿Se percibe por medio del cuerpo lo que cada una de ellas posee de más verdadero, o más bien ocurre lo siguiente: cualquiera de nosotros que se prepare con mayor cuidado y exactitud para percibir cada cosa en sí misma se acercará más al conocimiento de cada cosa?

—Absolutamente cierto.

—Y el conocimiento más puro será el de aquel hombre que se acerque a cada objeto con el pensamiento solamente en la medida de lo posible, aquel que no haga uso de su vista cuando piensa, ni asocie ninguna otra percepción a su razonamiento,

sino que use el pensamiento puro y por sí mismo en un intento de cazar cada cosa pura y por sí misma, librándose hasta el máximo de sus ojos y de sus oídos, o, en una palabra, de su cuerpo. Pues, cuando el cuerpo toma parte, no deja a la mente adquirir la verdad y la sabiduría. ¿No será tal hombre, Simias, el que alcanzará la verdad, si es que alguno la alcanza?

—Lo que dices, Sócrates, es maravillosamente verdadero.

La teoría se aborda aquí desde el ángulo epistemológico: existen ciertas cosas que conocemos y que no son captadas por medio de los sentidos corporales; tales cosas son las verdaderas. No se plantea el problema de la *relación* que pueda existir entre estas realidades absolutas y las cosas particulares que percibimos.

El segundo pasaje (72 e y sigs.) se refiere a la Reminiscencia o Recuerdo que, «conforme al argumento que acostumbras, Sócrates, a exponer» (ya lo hemos visto en el *Menón*), implica claramente la preexistencia del alma. Sócrates añade después (74 a):

—Cuando un hombre recuerda algo partiendo de una semejanza, ¿no ha de reflexionar también acerca de si es imperfecta la semejanza de aquello que ve en relación con aquello otro cuyo recuerdo ha provocado?

—Necesariamente.

—Considera, por tanto, si las cosas son de este modo: decimos que existe algo como la igualdad (τι εἶναι ἴσον). No me refiero a un trozo de madera igual a otro ni a una piedra igual a otra piedra ni nada de este tipo, sino a algo distinto, más allá de todos estos casos, la igualdad en sí misma. ¿Afirmaremos o no que existe?

—Desde luego que lo afirmaremos, por Zeus.

—¿Y cómo logramos este conocimiento?...

El diálogo señala a continuación que tal igualdad no existe en el mundo de la percepción sensible (75 a-b). De donde se concluye que debemos haber adquirido el conocimiento

antes de nuestro nacimiento. Aparece ahora una explicación mucho más clara de la diferencia entre cosas e Ideas. Las cosas son *parecidas* a las Ideas y nos las recuerdan. Los ejemplos extraídos de las matemáticas resultan especialmente oportunos, ya que Simias y Cebes conocen hasta cierto punto el pitagorismo. En efecto, se nos dice, las cosas particulares «intentan imitar» a las Ideas. Esta importante idea de imitación aparece desarrollada en muchos pasajes, tanto en Platón como en Aristóteles.

La conversación continúa después con una discusión sobre el recuerdo como forma de conocimiento: consiste éste en examinar los casos particulares en comparación con los universales y en ofrecer una explicación de las cosas (δοῦναι λόγον), expresión ésta usada en el *Menón* y que volverá a aparecer a menudo. Después, en el curso de una de las pruebas de la inmortalidad en concreto, al establecer que el alma es simple (no compuesta) y que, por tanto, su probabilidad de continuar viviendo es mayor que la de cualquiera otra cosa, Sócrates dice (78 d):

> En cuanto a la realidad en sí misma, de cuya existencia damos una explicación por medio de preguntas y respuestas, el asunto es si estas cosas permanecen siempre siendo las mismas e idénticas consigo mismas, o si varían en distintas ocasiones. La Igualdad misma, la Belleza misma, cada cosa que en sí misma existe, es decir, lo real, ¿son susceptibles acaso de cambio? ¿O, más bien, cada una de estas cosas existentes, siendo su naturaleza idéntica consigo misma, poseen una existencia permanentemente igual, de modo que nunca estén sometidas a cambio alguno?
>
> —Es necesario —dijo Cebes— que permanezcan, Sócrates, idénticas a sí mismas.
>
> —Y ¿qué hay de las muchas cosas bellas que existen, tales como hombres, caballos?...

Las Ideas son descritas con un conjunto de palabras, la mayoría de las cuales se repiten a menudo, pero las palabras εἶδος e ἰδέα no aparecen aún. El contraste entre ambos mundos es señalado a continuación (80 b). De un lado está el Ideal, «lo divino, imperecedero, inteligible, cuya Forma es una, indisoluble e idéntico siempre y de la misma manera consigo mismo»; frente a ello, el mundo de los fenómenos, «humano, mortal, de formas múltiples, ininteligible, sometido a disolución y nunca idéntico a sí mismo». Cuando aparece de nuevo la teoría de las Ideas, Sócrates está ocupándose del conocimiento. Está ofreciendo una breve reseña de su propio desarrollo intelectual (96 a y sigs.), y se declara insatisfecho con las explicaciones causales exclusivamente «científicas». Echa de menos las razones intelectuales y teleológicas. Es —nos dice— como si alguien quisiera dar razón del hecho de que Sócrates está sentado en un calabozo ofreciendo como explicación de ello que «la oscilación de los huesos en sus junturas y la tensión y distensión de los músculos han forzado a mis miembros a flexionarse en la forma en que están; y tal es la razón de que yo esté sentado ahora aquí». Pero tal explicación, dice, es a todas luces insuficiente: no explica en absoluto por qué se encuentra en prisión, ni tampoco explica el hecho de que se ha sentado merced a un acto de voluntad y como resultado de un proceso mental. Hemos de encontrar una explicación más satisfactoria que ésta. Así, pues, continúa (100 b):

> No estoy introduciendo un tema nuevo, sino que aludo a aquellas cosas de que continuamente he estado hablando, tanto en la primera parte de nuestra discusión como en otras muchas ocasiones. Estoy pretendiendo demostrarte el tipo de causa (εἶδος αἰτίας) a que ahora me refiero. Y para ello recurro a aquellas cosas tan a menudo mencionadas (πολυθρύλητα), con el fin de arrancar a partir de ellas: supongamos que existe algo bello en sí mismo y algo bueno y algo grande, etc. Si

me concedes y te pones de acuerdo conmigo en que tales cosas existen, espero poder demostrarte, a partir de ellas, la razón de por qué el alma es inmortal.

—Puedes —dijo Cebes— contar con que desde luego te lo concedo y seguir adelante.

—Considera entonces si estás de acuerdo conmigo en lo que se desprende de ello. Pues me da la impresión de que, si hay algo bello aparte de la belleza misma, no ha de ser bello por otra razón sino porque participe de la belleza. ¿Estás de acuerdo en que ésta es la razón?

—De acuerdo —dijo.

—Pues bien: no conozco ni puedo entender todas esas otras sabias razones. Y si alguien me dijera que algo es bello bien porque posee un color floreciente o bien aduciendo como explicación su figura o cualquier otra cosa de este tipo, dejaría de lado todo esto, ya que todas estas otras razones me producen confusión. Por el contrario, de forma simple e ignorante y, posiblemente tonta, me digo a mí mismo que ninguna otra cosa puede hacer bellos a los seres sino la presencia de esta belleza de que hablamos, o bien su comunicación, sea cual sea la forma en que ésta se produce. No soy dogmático en lo que se refiere a la forma de esta presencia, pero insisto en que todas las cosas bellas son bellas merced a la belleza. Tal respuesta me parece la más segura que puedo ofrecerme a mí mismo y a los demás, y pienso que, al mantenerla, no he de equivocarme; contestar que las cosas bellas son bellas merced a la belleza es una respuesta segura para mí y para cualquier otro. ¿Estás de acuerdo?

A primera vista, esta respuesta parece absolutamente incuestionable porque constituye una completa tautología; pero, al insistir en que la belleza de un objeto particular ha de ser explicada por relación a la Idea de belleza, ¿no pretende Sócrates poner de manifiesto que resulta inútil analizar un ejemplo particular de la misma? Es decir, que debemos en primer lugar tomar conciencia de que la belleza es común a muchas cosas y que no es posible ofrecer una explicación satisfactoria de cualquier cosa en particular sin ponerla en

conexión con el resto de las cosas que pertenecen a la misma clase. Mientras que, si logramos captar el universal, estaremos en condiciones de ofrecer una explicación inteligible también de sus casos particulares.

Sócrates discute a continuación, desde este nuevo ángulo, la diferencia entre propiedades y accidentes con mucha mayor claridad que la que le fue posible en el *Eutifrón*. La cuestión es planteada así: el número tres participa siempre de la Idea de impar, ya que siempre es un número impar; del mismo modo, la nieve participa siempre de la Idea de frío, y nunca puede admitir la Idea opuesta de calor sin dejar de ser nieve. Las Ideas que están siempre presentes por definición en cualquier objeto particular constituyen sus propiedades, mientras que aquellas que no están siempre presentes en un individuo son sus accidentes. Y en este momento precisamente, cuando ya la teoría ha sido suficientemente esclarecida, usa por primera vez las palabras εἶδος, ἰδέα y μορφή en el sentido de Ideas (103 e). En las breves páginas restantes su utilización es común.

Estas explicaciones elaboradas de la teoría de las Ideas en el *Fedón* nos han enseñado: en primer lugar, que existen realidades como lo bueno, lo igual, lo bello, etc., que son absolutamente verdaderas, si bien no pueden ser percibidas por los sentidos corporales. Sólo pueden ser captadas a través de un proceso de razonamiento semejante al matemático, una vez liberada la mente, en la medida de lo posible, de los errores de los sentidos. En segundo lugar, son aquellas realidades que la mente ha contemplado antes de nuestro nacimiento, según la descripción del *Menón*, y que rememoramos porque los objetos de los sentidos nos las recuerdan. Esto no contradice en realidad a lo anteriormente afirmado: Platón enfatiza primero la necesidad del razonamiento abstracto, para conceder después que tal pro-

ceso se inicia a partir de ciertas percepciones sensibles. Del mismo modo que ningún cuadrado material es perfecto, y sin embargo nos sirve de punto de partida para razonar acerca del cuadrado perfecto, objeto del razonamiento matemático, y dos trozos de madera no son tampoco nunca perfectamente iguales, pero su visión nos lleva a pensar en la igualdad. En tercer lugar, estas Ideas son únicas, permanentes y eternas. Queda claramente trazado el contraste entre ellas y el mundo sensible. Demasiado claramente, quizá, pues se verá obligado más tarde a tender un puente sobre este abismo. En fin, sólo estas Ideas eternas pueden conducirnos a una teoría satisfactoria de la causalidad: ninguna cosa particular puede ser explicada si se la considera aisladamente; debe ser situada dentro de la clase a que pertenece, y las características comunes que presenta con los otros miembros de su clase deben ser atendidas en primer lugar; estas cualidades comunes, consideradas abstractamente, son las Ideas. Las Formas pueden, además, estar presentes en las cosas particulares de diversas maneras, ya como propiedades ya como accidentes, y Formas contrarias no pueden ser participadas por el mismo individuo.

Como es natural, las aplicaciones lógicas de la teoría de las Ideas no han lugar en el *Banquete*. Pero la belleza suprema, que constituye en este diálogo el objeto último de todo deseo, aparece descrita en términos idénticos a los que se aplican a las Ideas en el *Fedón*, si bien términos más técnicos como εἶδος e ἰδέα e incluso μορφή (figura) no le son aplicados en este caso. Al llegar el filósofo a la meta de su viaje a través del amor (211 a):

> La belleza no se le presenta en forma de cara o manos o cualquier otra cosa que tenga que ver con el cuerpo; ni siquiera como un discurso (λόγος) o una ciencia; ni como algo conte-

> nido en otra cosa, trátese de una criatura viviente, de la tierra, del cielo o de lo que sea, sino en sí misma, idéntica consigo misma y eternamente existente. Todas las otras cosas bellas participan de ésta en alguna medida, aun cuando todas ellas comienzan a existir y perecen, mientras que la belleza misma nunca es afectada de aumento o disminución ni sufre alteración alguna.

Esta Idea de belleza, ya que de ella se trata, posee en este diálogo el reinado supremo, del mismo modo que el Bien en la *República.* Más incluso, ya que no se menciona ninguna otra Idea. Es la realidad suprema considerada como objeto de amor, lo amado por sí mismo del *Lisis.* No debe sorprendernos que esta realidad suprema sea en un diálogo lo Bello, y el *Bien* en otro. Ambos conceptos estaban estrechamente vinculados siempre en la mente de Platón y, en este sentido, se limitaba a expresar la mentalidad común ateniense.

La teoría de las Ideas no aparece hasta el libro quinto. En el libro primero, Sócrates intenta definir la justicia en la forma usual de los primeros diálogos, y nada en su vocabulario sugiere que el *Fedón* haya sido escrito con anterioridad. Ni siquiera se utiliza una terminología ambigua, paralela a la que encontramos en el *Cratilo* y en el *Eutifrón.* Tampoco aparece nada de este tipo en los tres libros siguientes, si exceptuamos una ocasión. Da la impresión de que Platón pretende deliberadamente edificar su ciudad y la educación de sus guardianes sin recurrir para nada a la metafísica, con la única intención de retomar posteriormente en toda su amplitud el problema del gobernante adecuado y sus obligaciones desde un punto de vista más fundamental. Conduce a su lector a través de un largo recorrido hasta el final, llevándolo de paso a la aceptación de muchas cosas importantes, sin descubrir aún las premi-

sas fundamentales en que se basan tales cosas. A lo sumo (y ésta es la excepción que hemos mencionado arriba) se afirma que una persona auténticamente culta (μουσικός) necesariamente ha de ser capaz de reconocer «las diferentes Formas de moderación, valor, libertad y magnanimidad, sus afines y sus opuestos, tal como se dan y aparecen en cada caso; ha de ser capaz de reconocer su presencia allí donde se encuentren ellas y sus imágenes, y honrarlas tanto en las cosas grandes como en las pequeñas» (402 c). Estamos ante una expresión típicamente ambigua que, a pesar de su vaguedad, implica seguramente para Platón en este momento la teoría de las Formas, aun cuando no ocurra lo mismo con los interlocutores [19]. No aparece ninguna otra referencia a las Ideas, ni implícita ni explícita, hasta el libro quinto, cuando Sócrates, a quien se ha instado una y otra vez a demostrar la viabilidad de su ciudad, contesta finalmente que sí es posible, pero que las naciones nunca lograrán alcanzar la paz hasta que los filósofos sean reyes, o los reyes, filósofos; paradoja ésta que Glaucón teme ha de provocar estupor y mofa [20].

Instado a explicar qué es un filósofo, Sócrates recurre a la teoría de las Ideas, con la seguridad de que Glaucón la conoce y acepta. Resulta evidente que la teoría es presentada como algo de sobra conocido por Glaucón, si tenemos en cuenta el hecho de que inmediatamente es introducido el término técnico *eidos*. Lo bello y lo feo, nos dice, son dos cosas diferentes, y cada una de ellas es una en sí misma (476 a):

> Y lo mismo ha de decirse acerca de lo justo e injusto, lo bueno y lo malo y todas las Formas: cada una de ellas, en sí

---

[19] Es *posible* que este pasaje fuera, de hecho, escrito con anterioridad al *Fedón*. Cf. también la nota 22, en la pág. 357.

[20] Cf. pág. 411.

misma, es una, pero parece ser múltiple, porque aparece por doquier asociada a acciones y a cuerpos y a las demás Formas[21].

A partir de este momento, la totalidad de la discusión se centra en la teoría a lo largo de este libro y de los dos siguientes. No se trata de establecer la existencia de las Formas; su existencia se da por establecida, y los rasgos característicos del filósofo o amante de la sabiduría vienen explicados por medio de ellas. Otros hombres captan visiones y sonidos particulares y, sin embargo, no captan la realidad que existe tras ellos (476 c):

En cuanto a aquel hombre que cree en las cosas bellas, pero no cree en la belleza misma ni es capaz de seguir a alguien que intenta conducirle al conocimiento de ella, ¿piensas que su vida es real o, por el contrario, un sueño? Considera esto: ¿no es, en efecto, un sueño el confundir la imagen con la realidad, poco importa si el hombre está dormido o despierto?

Esto es precisamente lo que hace el hombre común. Confunde con la belleza misma las cosas particulares bellas, que lo son precisamente en la medida en que participan de la belleza. El filósofo conoce la realidad, las Formas; los demás únicamente poseen creencias u opiniones (δόξαι). Hay, pues, tres grados: conocimiento, opinión e ignorancia. El primero es de las Formas; la segunda, del mundo físico,

---

21 Esta curiosa introducción da por supuesta la relación entre las Formas y los individuos, establece la existencia de Ideas negativas (lo malo) e incluso alude a la asociación mutua entre las Formas mismas. Es, con todo, probable que esta «asociación mutua» (ἀλλήλων κοινωνία) aluda exclusivamente al hecho de que ciertas Ideas «habitan» en los mismos objetos particulares, tal como se explica en el *Fedón*, 104 c-d. Puede encontrarse una discusión de este pasaje en Wilamowitz, I, 667; Shorey, *Republic*, nota *ad loc.*, y *Unity*, nota 244, con referencias.

que no puede ser objeto de conocimiento real, sino que es y no es a la vez, ya que ninguno de sus objetos posee cualidades permanentes, sino que están sometidos a continua mutación. La ignorancia, por su parte, no tiene nada que ver con el Ser, pues afirma la existencia de cosas que, sencillamente, no existen. La diferencia entre conocimiento y opinión es la diferencia entre el filósofo y los demás hombres.

Evidentemente es el filósofo, cuya mente aprehende la bondad, quien debería gobernar el estado. Solamente él posee el patrón de la bondad en su alma y es capaz de usarlo, al igual que un pintor se sirve de su modelo (500 e), para intentar realizar la justicia eterna en las vidas humanas, para hacer que el Estado se acerque a aquellas realidades éticas cuyo conocimiento solamente él tiene. Debe hallarse en posesión de la más alta forma de conocimiento, que no es otra que el conocimiento del bien.

Pero ¿qué es el Bien? Para algunos es el placer, aun cuando no tienen más remedio que admitir que determinados placeres son malos. Otros dicen que es el conocimiento; pero el conocimiento tiene que tener un objeto, y este objeto no puede ser sino el Bien, que es precisamente el término que hay que definir. Podrán los hombres a veces sentirse satisfechos sólo con apariencias de belleza o justicia, pero, cuando se llega al bien, prefieren lo que realmente es tal, y no se satisfacen ya por más tiempo con la opinión. Instado a ofrecer su propia definición, Sócrates se declara incapaz de hacerlo directamente; sin embargo, intentará describir «el retoño del bien», pasando a exponer su famoso paralelismo entre el sol y la Idea de bien. El sol, dice, es la causa de la luz en el mundo físico y la luz es necesaria para la vista, el más elevado de nuestros sentidos (508 b):

Es el sol a lo que yo denomino el retoño del bien, engendrado por el bien a su propia semejanza, y que, en el mundo físico, se encuentra en la misma relación respecto de la visión y sus objetos que el bien respecto de la mente y lo conocido en el mundo inteligible.

—¿Cómo? Sé más explícito.

—Ya sabes que nuestros ojos se tornan débiles y casi ciegos cuando los dirigimos a objetos cuyos colores no son iluminados por la luz del sol, sino por el reflejo de la noche, como si la visión se hubiera ausentado de nosotros.

—Es cierto.

—Pero, cuando el sol brilla, nos es posible ver claramente, y la visión parece habitar en nuestros ojos.

—Desde luego.

—Piensa que lo mismo ocurre con la mente (alma). Cuando la mente se orienta a algo iluminado por la verdad y la realidad, puede conocer a ésta y comprenderla y, de este modo, se muestra como dotada de inteligencia. Pero, al dirigirse a algo mezclado con la oscuridad y sometido a muerte y destrucción, la mente se debilita y posee solamente opiniones inestables que cambia continuamente, dando la impresión de carecer de inteligencia.

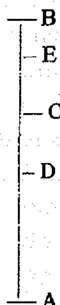
—Sí, así parece.

—Considera, entonces, que aquello que comunica la verdad a los objetos del conocimiento y comunica también al sujeto cognoscente la capacidad de conocer es, precisamente, la Idea de bien. Piensa que no sólo es la causa del conocimiento y la verdad, sino que también ella es aprehendida por el conocimiento. Y, si bien tanto el conocimiento como la verdad son bellos, sin embargo y en justicia ella ha de ser considerada mucho más bella que los dos. Al igual que en el mundo físico la luz y la visión pueden ser consideradas con razón análogas al sol, pero no se identifican con él, también es justo en este caso considerar el conocimiento y la verdad como análogos al bien; pero cometeríamos un error si identificáramos a cualquiera de ellos con el bien, ya que la bondad debe ser considerada de rango superior.

En el mundo físico tenemos, por tanto, el sol, del cual se derivan la luz, la visión y el ojo que ve; análogamente,

en el mundo inteligible tenemos el bien, del cual se derivan la verdad, el conocimiento y la mente que conoce. Incluso el sol debe su existencia al bien mismo. Yendo más lejos, el sol es no sólo la causa de la visión, sino que su luz hace también posible la existencia en el plano físico; de forma paralela, el bien es no sólo la causa del conocimiento, sino, además, la causa de la existencia real de lo inteligible y, *a fortiori*, de la existencia del mundo físico, ya que éste se deriva de aquél.

A continuación procede Sócrates a aclarar su pensamiento por medio de otra imagen. Tomando como punto de partida la ya familiar división de la existencia en dos grupos o formas (εἴδη), visible e inteligible, indica a Glaucón que haga una línea y la divida en dos partes desiguales, subdividiendo a su vez cada una de ellas en dos segmentos más, según el gráfico siguiente. Resulta así que A D es a D C como C E es a E B y como A C es a C B (509 d):



La división principal se establece en el punto C y representa la división entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Se ha de entender que el punto más elevado en la escala de la verdad y de la realidad se localiza en B. A, por el contrario, representa el punto más bajo en que una cosa puede ser denominada existente. El segmento D C abarca,

por consiguiente, todos los fenómenos del mundo físico, todas aquellas cosas que captamos por medio de percepciones corporales —«animales, plantas y todo tipo de entes artificiales»—, mientras que en el segmento inferior A D hemos de colocar sus imágenes y las sombras que proyectan en el agua o en los espejos, etc. (y seguramente, aunque Platón no lo diga, los objetos de las artes bellas). Es fácil captar la relación existente entre los objetos incluidos en D C y los incluidos en A D: es la misma que existe entre un modelo y su copia o imitación.

Platón se sirve de la misma relación para expresar también la relación existente entre los objetos sensibles y los objetos situados en el segmento inmediatamente superior, C E. Explica su pensamiento en cuanto a este punto recurriendo al ejemplo de las matemáticas: los objetos que estudia la geometría son ciertamente figuras matemáticas perfectas, si bien el geómetra, para sus demostraciones, acostumbra a diseñar representaciones materiales de un cuadrado perfecto, etc., sirviéndose de ellas para el estudio de las figuras geométricamente perfectas, que sólo pueden ser captadas por los ojos de la mente. Es decir, se sirve de objetos sensibles pertenecientes al segmento D C como copias o imágenes de las realidades matemáticas, cuya existencia tiene lugar en el segmento superior, C E. Esta sección contiene, por tanto, los objetos de tales ciencias en la medida en que utilizan a las realidades concretas como representaciones. Además, estas ciencias parten de axiomas e hipótesis cuya validez presuponen, ya que no es asunto suyo el someterlas a discusión.

Pero existe (se nos dice) un tipo más elevado de ciencia, puramente abstracta, que no utiliza ejemplos o imágenes concretas. Los objetos de estas ciencias pertenecen al segmento más elevado, E B. Es su cometido comprobar la

verdad de las hipótesis y axiomas de las ciencias inferiores en términos de hipótesis de amplitud mayor, fundamentando en último término el cuerpo entero de la ciencia sobre una única proposición universal, que será, por tanto, una única verdad suprema. Pero, puesto que este fundamento último explica a todo el resto y encaja con el cuerpo total del conocimiento, no puede ser considerado ya como hipotético. Se trata del principio primero de la naturaleza y de la existencia. Tal es la Idea del bien en la *República*, cuya existencia debe ser situada en el punto B. El segmento E B ha de contener, por tanto, las diversas verdades que el filósofo descubre en el curso de su ascensión desde las hipótesis de las matemáticas hasta la verdad suprema. Una vez alcanzada ésta, cabe descender de nuevo a lo largo de todo el camino del pensamiento. Y las ciencias inferiores pasarán ya a ser conocimiento en el sentido más elevado de esta palabra para el filósofo, pues ya no estarán para él basadas en afirmaciones hipotéticas. Platón lo explica de la siguiente manera (511 b):

> Comprende, pues, que este otro segmento de lo inteligible (E B) significa para mí aquello que la razón (λόγος) aprehende por medio de la dialéctica. La razón no considera las hipótesis como principios últimos (ἀρχαί), sino como hipótesis en el sentido propio de esta palabra, es decir, como peldaños o puntos de partida, de modo que sea posible investigar aquello que se encuentra más allá de las hipótesis y llegar al principio último de todo lo que existe. Una vez alcanzado éste y asiéndose a las conclusiones que de él dependen, desciende hasta el final sin hacer uso para nada de lo sensible, sino solamente de las Ideas y, pasando de unas Ideas a otras, sus conclusiones son por fuerza Ideas.
>
> —Entiendo, aunque no del todo, ya que esta tarea de que hablas me parece enorme. Pretendes establecer que el tipo de realidad inteligible captada por la ciencia de la dialéctica posee un grado mayor de certeza que el objeto de aquellas ciencias

(u oficios, τέχναι) que consideran sus hipótesis como principios últimos. Y si bien los estudiantes son dirigidos al estudio de estas últimas por el pensamiento (διανοίᾳ) y no por los sentidos, sin embargo no te parece que posean una inteligencia real de sus objetos, aunque éstos pueden también ser entendidos si se los relaciona con un principio último; pero los estudiantes a que me refiero no se remontan más allá de sus premisas ni las someten a examen, sino que trabajan a partir de hipótesis. Me parece también que a la actitud mental de los geómetras y otros sabios de la misma índole la denominas pensamiento (διάνοια), pero no inteligencia (νοῦς), interpretando que se encuentra a medio camino entre la opinión y la inteligencia.

—Lo has comprendido perfectamente. Quédate también con que a los cuatro segmentos corresponden otras tantas habitudes mentales (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ): inteligencia en el más elevado, pensamiento en el segundo, creencia (πίστις) en el tercero e imaginación (εἰκασία) en el último. Colócalas en el orden debido, y ten en cuenta que cada una de ellas proporciona tanta certeza cuanta verdad existe en el segmento correspondiente.

Sería interesante detenernos un momento en los procesos mentales a través de los cuales son percibidos los distintos grados de realidad. La división fundamental en el punto C representa también en este caso la división entre la opinión acrítica (δόξα), cuyo objeto es el mundo fenoménico, y la función crítica de la mente, que lleva al conocimiento (νόησις). La primera se subdivide a su vez de modo que el segmento más bajo abarca los objetos de la εἰκασία. Esta palabra se traduce usualmente como imaginación, pero significa más bien la facultad de ver imágenes: Platón no se refiere aquí a una facultad creadora, sino, por el contrario, más bien a la percepción completamente acrítica e incapaz de relacionar unas percepciones con otras y de distinguir entre un objeto y su reflejo en un espejo. Los fenómenos mismos comprendidos en D C son los objetos de fe o creen-

cia (πίστις), la cual, aunque en cierta manera es capaz de relacionar sus percepciones, no las somete, sin embargo, a análisis crítico. Por su parte, el conocimiento se subdivide en διάνοια, capacidad de análisis lógico y crítico, razonamiento a partir de premisas dadas, y νοῦς o inteligencia, que capacita al sujeto para ir más allá de las premisas de las ciencias particulares, hasta la captación de los valores absolutos, que se encuentran más allá de toda realidad[22].

Como ocurre otras veces, Platón no desarrolla detalladamente el gráfico de la línea y, en consecuencia, hay disensiones entre los estudiosos acerca del contenido exacto de cada uno de los segmentos de la línea. Las obras de arte ¿quedan relegadas al segmento más bajo? Aparte de los objetos de la matemática, ¿qué otros objetos han de situarse en CD? Las ciencias naturales —al igual que otras artes, como la estrategia— ¿son objeto simplemente de opinión? Éstas y otras preguntas por el estilo quedan sin contestar por Platón. Una vez puestos gráficamente de relieve los diferentes grados de realidad y los principales peldaños de la escala del conocimiento, Platón vuelve al tema con la espléndida parábola de la caverna. Es preferible no apurar sus imágenes más que él mismo. No es su intención ofrecer un esquema de su filosofía por medio de ellas, y no sería muy cuerdo que lo hiciéramos nosotros por él. Algunas de estas dificultades volverán a surgir. Entre tanto no debemos olvidar que la línea es continua, que se trata de *una* línea, aunque subdividida, lo cual pone de relieve que el ascenso humano desde la ignorancia al conocimiento y sus distintas etapas son de naturaleza continua.

---

22 En cuanto a la naturaleza de este νοῦς, véase también *inf.*, págs. 383 y sigs. Cualquier traducción de esta palabra será, por fuerza, arbitraria. Prefiero usar «inteligencia» para significar el conocimiento más profundo y completo, frente al uso que Jowett hace de la palabra para la tercera sección.

La parábola de la caverna, que ejemplifica también la ascensión desde la oscuridad de la opinión hacia la luz del conocimiento, es de sobra conocida. En realidad, no añade nada nuevo en cuanto a la teoría de las Ideas. No es, por tanto, necesario exponerla aquí (514 y sigs.).

El siguiente pasaje que nos interesa de forma directa es el del número platónico (546 y sigs.). Al adentrarse Sócrates en el análisis de los distintos tipos de Estado, se suscita la cuestión de cómo sería posible cualquier degeneración de la república ideal, suponiendo que lograra establecerse alguna vez. Sócrates responde que todos los asuntos humanos están sometidos a mutación, e invoca a las Musas para explicar cuál fue el origen primero de las discordias. Las Musas hablarán «en tono grandilocuente y en broma», dirigiéndose a nosotros como si fuéramos niños. Seguramente se pretende indicar con esto que el pasaje que viene a continuación es mítico. Las Musas explican cómo los guardianes, al ser ofuscada su razón por el conocimiento sensible, dejarán de comprender las leyes matemáticas que gobiernan el universo. En conexión con esto, Platón construye el número humano y el número cósmico, usando con libertad la magia pitagórica del número. ¿No hemos quedado en que las Musas bromean? [23].

En primer lugar construye el número humano. Tomando los números 3, 4 y 5 —los lados del triángulo rectángulo de los pitagóricos, a partir del cual derivaban la existencia física en su totalidad—, se suman sus cubos, con lo que se obtiene el número 216. Se suponía que este número contiene ciertas «armonías», de entre las cuales las más importantes son las siguientes: es la suma de 210, el período más corto de gestación para un embrión humano, contabilizado en

[23] Mi interpretación corresponde a la de Adam en su edición de la *República*.

días, más 6, que era el «número del matrimonio», por tratarse del producto del primer número par o hembra —el 2— y el primer número impar o macho —el 3— (la unidad no se consideraba un número, sino el origen de todos los números); 210 es también 6 veces 35, suma este último de los números 6, 8, 9 y 12, primeros números enteros que representaban las proporciones de la escala musical griega. A continuación intenta establecer una correspondencia entre el hombre y el universo, y, para ello, construye el número cósmico: una vez más se parte de los números 3, 4 y 5, multiplicándolos entre sí (= 60) y elevando este resultado a la cuarta potencia, lo cual nos da 12.960.000. Este número puede ser representado geométricamente (los pitagóricos representaban así sus números), bien como un rectángulo de 4.800 por 2.700, bien como un cuadrado cuyo lado sería de 3.600. Nótese la particular relación existente entre el número cósmico y el número humano (216). No solamente ambos están construidos a partir de los números 3, 4 y 5 —el primero es $(3 \times 4 \times 5)^4$ y el segundo, $(3^3 + 4^3 + 5^3)$—, sino que, además, uno de los lados del rectángulo es resultado de multiplicar el período más largo de gestación humana —contabilizado en días— por 10, número mágico de los pitagóricos; el otro lado es la suma de los períodos más largo y más corto de gestación humana (210 + 270), multiplicado también por 10. Por otra parte, al ser dividido el número cuadrado 12.960.000 por el número de días del año —360, como se pensaba—, el cociente es 36.000, número de años que marca un período en el desarrollo del universo. El número cósmico es también el cuadrado del número de días que tiene el año multiplicado por el cuadrado de 10. Aún pueden encontrarse otras armonías [24], pero no es preciso continuar con el juego platónico de los números.

[24] Cf. Adam, *l. c.*

Es claro que no hay que tomarse en serio todas estas cosas. Pero, aunque Platón habla a menudo en broma, nunca suele hacerlo en vano, y constituiría un grave error pasar por alto este pasaje al interpretar la teoría de las Ideas. El número platónico *es* la Idea de Bien o, al menos, un aspecto de la Idea suprema, representada matemáticamente. Las leyes del universo y las Ideas son de naturaleza matemática, objetivamente consideradas. Tanto el conglomerado de elementos en que consiste el hombre como el conjunto de los movimientos de los astros pueden ser expresados en fórmulas matemáticas. Tiempo, espacio y sonido son de naturaleza matemática desde cierto punto de vista. Y el plan o ley suprema del universo puede (así lo pensaba Platón) ser expresado en el lenguaje de los números. No se trata, por supuesto, de que sea precisamente el número 12.960.000, ya que todo esto es mitológico. Platón no pretende insinuar que este número contenga, en última instancia, todas las relaciones, proporciones, etc., conforme a las cuales está hecho el mundo, sino que pretende indicar que el mundo está hecho de acuerdo con *ciertas* fórmulas matemáticas. La suma total de tales fórmulas o leyes es, por fuerza, uno de los aspectos de la realidad suprema. Y, dado que contiene las razones, proporciones, etc. más perfectas y la armonía matemática mejor posible, esta realidad suprema será buena, más aún, el Bien mismo. De igual forma, el número humano representa un aspecto cuando menos de la Idea del hombre, al contener también las propiedades esenciales del hombre expresadas matemáticamente. Parece lícito suponer que Platón quería indicar cómo los atributos humanos esenciales son susceptibles de formulación matemática.

Hemos visto cómo la teoría de las Ideas llega a su plenitud en la *República*. Por tratarse del conjunto de las

características comunes de todos aquellos sujetos a los cuales es aplicable un mismo predicado, la Idea es una entidad lógica, matiz éste que reaparece en el *Fedro* y es desarrollado de forma más completa en el *Sofista*. La Idea aparece de este modo como un desarrollo natural de la definición socrática. Desde este punto de vista, ha de haber tantas Formas como predicados generales; de ahí que, a este nivel, no deba sorprendernos el encontrar una Forma de la maldad, en el libro cuarto, o también una Forma de cama, en el libro décimo. Por ser realidades metafísicas, las Ideas pertenecen al tipo más elevado y verdadero de lo real. La línea implica, cuando menos, que hay cierta jerarquía entre ellas y que las de mayor amplitud predicativa son las más fundamentales, quedando reservado el puesto más alto a la Idea de bien. Las Ideas son también bellas, ya que introducen el orden en el caos autodestructor; ya hemos visto cómo la belleza era considerada la Idea suprema en el *Banquete*[25].

En el *Fedro*, las Formas aparecen por primera vez con ocasión del mito apologético del amor, cuando Sócrates describe la naturaleza del alma y su viaje a través de los cielos entre encarnación y encarnación. Después de hacer hincapié en el parentesco esencial que vincula al alma con lo divino, así como en la vida de los dioses y en su viaje por el límite exterior del firmamento, se nos dice (247 c):

> Pero el lugar que está más allá de los cielos no lo ha cantado ningún poeta ni lo cantará jamás adecuadamente. Es como diré a continuación, pues hemos de atrevernos a decir la verdad, especialmente cuando de la verdad estamos hablando: en aquel lugar habita, sin color, sin figura e intangible, la

---

[25] Cf. Robin (*L'amour*, 225): «Prise en elle-même, La Mesure, c'est absolutement le Bon; quand elle se manifeste à nous, c'est le Beau; quand elle nous devient connaissable, c'est le Vrai».

auténtica realidad. Por ser el objeto del verdadero conocimiento, sólo puede ser percibida por aquella capacidad de conocer que es el piloto del alma. El pensamiento de los dioses, nutrido de saber y de conocimiento puro, y del mismo modo el conocimiento del alma, que se ocupa en captar lo que le es afín, se regocija al contemplar por fin al Ser; se alimenta de la contemplación de la verdad y es feliz hasta que es arrastrada de nuevo al mismo sitio por el movimiento circular. Entre tanto y dando vueltas alrededor, contempla a la justicia misma, a la moderación misma y al conocimiento —pero no el conocimiento que comienza a ser o el que existe en cualquier otra cosa de las que llamamos reales, sino el conocimiento verdadero en lo que es verdaderamente. Y, habiéndose recreado en la contemplación de las otras cosas que son igualmente verdaderas, el alma se sumerge de nuevo dentro de la parte interior del cielo, para regresar a casa.

Aun cuando las palabras εἶδος e ἰδέα no aparecen en esta descripción, no cabe la menor duda de que estas realidades son las Formas. De ellas se afirma que existen en un lugar por encima del firmamento, es decir, fuera del espacio y el tiempo [26]. Al igual que en el *Fedón*, el conocimiento resulta del conocimiento de estas Formas. La belleza es, además, mencionada como perteneciente por sí misma a una clase especial, no porque sea de naturaleza diferente al resto de las ideas entre las cuales resplandece, sino porque la visión es la más clara de nuestras percepciones y, por tanto, nos es posible percibir en este mundo de abajo más claramente las imágenes y reflejos de la belleza que los de cualquier otra Forma. He aquí la razón de que la belleza sea recordada con mayor claridad y amada más fuertemente en la tierra.

[26] Cf. pág. 169; la expresión ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «más allá de la realidad», en *Rep.* 509 b.

En el resto del diálogo —y también una vez en el mito— aparecen las Ideas como entidades lógicas. Un alma, se nos dice, que no haya columbrado siquiera las Formas, no puede ser un alma humana, ya que el hombre debe comprender lo que se dice, «de acuerdo con las Formas» (249 b). El significado de esta afirmación se hace claro a continuación cuando se afirma que el método propio del discurso científico consiste en la clasificación correcta de las cosas en clases, cada una de las cuales corresponde a una Idea, proceso este al que se compara con una disección practicada en las articulaciones (κατ' ἄρθρα). Semejante método lógico, explicado por vez primera aquí, consiste en dividir las cosas en clases naturales, de acuerdo con sus características comunes, correspondientes a las Formas universales. Sólo los dialécticos son capaces de hacerlo y logran reunir los elementos dispersos bajo una única Idea (265 d), a través de la división y la síntesis (διαιρέσεις, συναγωγαί). No se nos ofrece una explicación amplia del método, aunque debe tenerse en cuenta que aquí aparecen los rasgos esenciales del proceso clasificatorio, cuya explicación completa está en el *Sofista* y en el *Político*.

En el *Parménides* —que debió de aparecer algunos años antes que los diálogos del tercer y último período— encontramos una revisión completa de la teoría de las Ideas. La primera parte de este notable diálogo es una discusión entre Parménides y su discípulo Zenón, de un lado, y Sócrates, presentado en este caso como un joven, de otro lado. Zenón ha explotado las aparentes contradicciones del mundo sensible para demostrar que aquellos que creen que el mundo está hecho de una pluralidad de elementos se ven abocados a conclusiones tan paradójicas como las de su maestro. Para escapar de este dilema, Sócrates propone la teoría de las Formas. En el decurso de la conversación ofrece tres tipos

de ejemplos de Ideas[27]: Ideas de relación, como lo grande, lo pequeño, lo idéntico y lo diferente; Ideas morales, como lo bueno y lo bello; Ideas de objetos concretos, como el hombre. Es el mismo Parménides quien somete la teoría a una serie de críticas agudas, que pueden resumirse así (130 c - 134 e):

En primer lugar, ¿existen Formas de cosas tales como hombre, fuego, agua? Sócrates duda, y cuando Parménides continúa haciéndole la misma pregunta respecto del pelo, el barro y la mugre, parece sentirse sobrecogido. Presiente que ha de negar la existencia de tales Formas, a fin de evitar el absurdo. Pero, dice Parménides, Sócrates debe sobreponerse a este sentido del ridículo, propio de su juventud.

En segundo lugar, ¿cómo puede una Forma estar completamente presente en distintos objetos sensibles y mantener a un tiempo su unidad? Si no mantiene su unidad, habremos ido a parar de nuevo a la pluralidad y bastará trasladar la dificultad primera desde el mundo físico al mundo inteligible. Sócrates insinúa que tal vez las Formas sean como el día o la noche, que están presentes en todas partes, sin por ello perder su unidad. Parménides se burla de esto y replica que es como extender una lona sobre un conjunto de hombres y mantener que la lona está sobre la cabeza de cada persona en su totalidad. La lona tiene evidentemente partes y, por tanto, es «plural». ¿También las Formas tienen partes? ¿Hemos de suponer que la Forma de grandor, por ejemplo, está fraccionada en pequeños trozos, cada uno de los cuales existe en cada cosa individual grande, de modo que un fragmento de grandor sería menos grande que otro? Es, evidentemente, absurdo.

27 Véase Ritter, II, 79 y sigs.

La tercera objeción añade que, si postulamos la existencia de una Idea para dar cuenta del hecho de que todas las cosas grandes son grandes, nos encontraremos aún con dos clases de cosas grandes —la Idea y los individuos particulares— y nos quedará aún por explicar por qué ambas clases de grandor son grandes. Se hará necesaria una nueva Idea, de la cual participen ambas clases; siguiendo con el mismo razonamiento, hará falta después una tercera Idea para explicar el hecho de que las dos primeras Ideas posean en común el predicado «grande», y así *ad infinitum.* Sócrates hace en este momento una notable sugerencia (132 b):

> ¿No sería posible, Parménides, que cada una de estas Formas fuera un concepto (νόημα, es decir, idea en el sentido en que nosotros empleamos esta palabra) y que, por tanto, careciera de existencia propiamente tal fuera de la mente (alma)? En este caso, cada una de ellas podría ser una, y no le sería aplicable todo lo que tú acabas de decir.

A esto replica Parménides que el pensamiento tiene que tener un objeto, y que tal objeto sería la Idea en la forma anteriormente establecida. Se trata de una realidad y, en cuanto tal, no puede ser un pensamiento, ya que entonces todas las cosas se compondrían de pensamiento, y todas las cosas podrían pensar (puesto que todas las cosas, había afirmado Sócrates, participan de las Formas).

En cuarto lugar aparece otra sugerencia de Sócrates, en el sentido de que las Ideas existen en la naturaleza como patrones o modelos y que las cosas participan de ellas exclusivamente en cuanto hechas a su semejanza. Parménides contesta igual que antes: si, como dice Sócrates, las cosas particulares se asemejan entre sí (tienen un predicado común) porque participan de una Idea común, entonces, al ser semejantes entre sí también los individuos par-

ticulares y la Idea, una y otros participarán de una Idea ulterior.

En quinto lugar: si las Ideas no pertenecen a nuestro mundo (ἐν ἡμῖν), estarán totalmente separadas y no cabrá conexión alguna entre uno y otras. Las Ideas no podrán ser, entonces, objetos de conocimiento. Un esclavo particular tiene un señor particular, pero la Forma de esclavitud sólo puede ser referida a la Forma de señorío y no a señor alguno en particular; no nos es útil, por tanto. Si alguien hay que la conozca, se tratará seguramente de un dios; pero tal conocimiento de las formas queda por encima de nosotros, los seres humanos. Ni podemos nosotros conocer el bien ni el bien puede conocernos a nosotros.

Esta crítica total ha constituido siempre una fuente de perplejidad para los que estudian a Platón. Aquí se encuentran ya la mayoría de las principales objeciones que posteriormente Aristóteles levantará contra las Ideas. ¿Está Platón criticándose a sí mismo? Se ha sugerido a veces que Platón pretende más bien criticar ciertos aspectos de la teoría, que no serían sino *mal*-entendidos por parte de algunos de sus seguidores. Está suficientemente claro, por ejemplo, que Platón nunca consideró las Ideas como entidades materiales, malentendido sobre el cual descansa la segunda objeción de Parménides (¿cómo es posible que las Formas estén presentes en muchas cosas y, a pesar de ello, mantengan su unidad?). Lo mismo cabe decir de las objeciones tercera y cuarta, en que se arguye la necesidad de una segunda Idea para explicar el hecho de que los individuos particulares y la primera Idea son semejantes entre sí y poseen el mismo predicado; este argumento se denomina usualmente argumento «del tercer hombre», porque Aristóteles arguye en este sentido una y otra vez la exigencia de una segunda Idea de hombre —un «tercer hombre»—

para explicar la semejanza entre la Idea de hombre y los hombres particulares. Desde luego, Platón nunca sostuvo la teoría en la forma en que aquí es atacada, y nos sentiríamos tentados a considerar frívolas e irrelevantes tales objeciones, si no fuera porque Aristóteles argumenta continuamente en esta dirección con absoluta seriedad. Esto último no basta por sí mismo para hacer relevantes las objeciones, pero pone de relieve la necesidad de explicar con claridad cuál es la naturaleza de las Formas, cosa que Platón no hizo. Sin duda Platón habría contestado que era imposible hacerlo. La dificultad, no obstante, queda en pie.

Dejando a un lado estas objeciones, hasta cierto punto capciosas, hay otras que ponen de manifiesto la falta de solidez que aqueja indiscutiblemente a la teoría tal como aparece en el *Fedón* y en la *República*. ¿Existen Formas de hombre, fuego, agua, pelo y mugre? Cabe añadir: ¿existen Formas también de utensilios manufacturados, de nociones negativas tales como la injusticia? En ningún sitio se nos ha indicado. Tenemos además la objeción quinta de Parménides, que pone sobre el tapete el problema de la relación entre las Ideas y el mundo fenoménico. A nadie se le ocurriría negar que esta dificultad es, al menos, auténticamente real y que no ha sido contestada satisfactoriamente. Hay conatos de establecer un puente capaz de superar el abismo entre los dos mundos, en distintos diálogos: así, se recurre a la reminiscencia en el *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*; al conocimiento intelectual en el *Fedón* y en la *República*; al Eros, en fin, en el *Banquete* y en el *Fedro*. Y es de señalar que en todos estos casos se trata de funciones del alma humana. Pero, cuando estudiemos la concepción platónica del alma y de los dioses en los diálogos más tardíos, se verá que Platón tenía plena conciencia de no haber resuelto el problema. Y, cuando nos dice que las

cosas particulares participan de (μετέχειν) o imitan a las Ideas, es plenamente consciente de que todo esto no es más que metáforas.

Parece, en todo caso, vacuo negar que algunas de las críticas de Parménides son realmente pertinentes contra la teoría de las Formas tal como se nos presenta en los grandes diálogos que acabamos de considerar. Aristóteles mismo constituye una prueba definitiva de que uno al menos de los estudiantes más significados de la Academia consideró que todas estas pruebas eran válidas contra la teoría en la forma en que él la conoció. A la vista de todo ello, no parece honesto mantener que en el *Parménides* no existe una auténtica autocrítica. Seguramente se rinde tributo a Platón al suponer que pone en los labios del viejo Eleata todos aquellos argumentos que le habían sido presentados por otros o bien había pensado él mismo en contra de la existencia de sus entrañables Ideas. Y si bien algunos de estos argumentos son a todas luces desacertados, no entra en los cálculos de Platón decirnos cómo hemos de enjuiciarlos.

Ocupémonos ahora con la máxima brevedad de la segunda parte —la más larga con mucho— del *Parménides*. Parménides ofrece en ella una auténtica exhibición de su poder lógico, al establecer ocho hipótesis del tipo de «si lo Uno existe», «si lo Uno no existe», «si hay multiplicidad» (es decir, si la realidad es una pluralidad) y al deducir, a partir de ellas, todo tipo de conclusiones contradictorias [28]. Esta extraña exhibición ha sido interpretada de diversas maneras: hay quien ve en ella un puro *jeu d'esprit*, una especie de parodia precipitada; otros, a partir del Neoplatonismo

---

[28] El lector puede encontrar un excelente resumen de las ocho argumentaciones en Burnet, págs. 264-72.

sobre todo, han querido encontrar —y, claro está, han encontrado— toda suerte de significados ocultos por doquier. La verdad se encuentra probablemente en el medio. Se trata, desde luego, de una parodia, y no cabe suponer que Platón no fuera consciente de la mayoría de sus falacias; pero, por otra parte, un análisis adecuado de esta parte del diálogo revela la existencia de un motivo serio detrás de todo ello [29]. Las falacias y contradicciones se deben principalmente a dos hechos: la confusión de los dos usos del verbo «ser» (εἶναι), el cual, en griego como en la mayoría de las lenguas, puede ser usado ya como cópula ya con el significado de «existir»; está también la forma en que Parménides aísla un aspecto particular de la realidad, sea en este caso lo Uno, considerándolo absolutamente separado de todo lo demás. Sentimos la tentación de inferir que cualquier Idea platónica considerada de esta misma forma conduciría al mismo tipo de conclusiones insatisfactorias. Pero ¿no había hecho notar ya Sócrates en la primera parte del diálogo que no le produciría la menor extrañeza el hecho de que predicados contradictorios pudieran ser aplicados a los mismos sujetos dentro del mundo físico, mientras que quedaría altamente sorprendido si alguien pudiera demostrarle que la Idea de semejanza podía en alguna forma ser calificada de no-semejante? Platón se encargará en el *Sofista* de ofrecer a sus lectores esta maravillosa sorpresa. En este diálogo se esclarecerán también las ambigüedades del verbo «ser». De ahí que la conexión entre ambos diálogos resulte obvia y sea generalmente reconocida.

---

[29] Por ejemplo, Marck, 81 y sigs., que corrige en cierta medida las extravagancias de Natorp (Natorp, 242 y sigs.). Cf. también Taylor, 360 y sigs., quien quizá subestima la intención y seriedad que subyace al «juego».

La severa crítica a que hemos asistido podría llevarnos, quizá, a esperar una ulterior reivindicación de la teoría de las Ideas. Y, sin embargo, no es así. Algunos han llegado a suponer en vista de ello que Platón abandonó más tarde —o, al menos, alteró notablemente[30]— su creencia en la existencia de las Ideas; más adelante se verá que no existe evidencia de ningún cambio de este tipo, sino más bien de todo lo contrario. Es verdad que algunas de las cuestiones suscitadas por Parménides no han sido contestadas jamás, y nunca se nos ha dicho, por ejemplo, si existen Ideas de entes artificiales. Debemos suponer que Platón no pretendía ser dogmático en relación con estos detalles. No lo es, desde luego, en sus escritos. Tal vez lo juzgó innecesario. Una vez demostrada la existencia de realidades absolutas e inmutables —como pensó haber hecho—, seguramente consideró que lo esencial quedaba establecido y no pretendió ya ofrecer un esquema detallado del mundo de las Ideas. Al menos, no lo hizo.

El *Teeteto* fue probablemente escrito algo después que el *Parménides*. Constituye un curioso retroceso al estilo inconclusivo de la primera época, ya que termina sin que se logre una definición satisfactoria del conocimiento. Da la impresión a veces de que las Ideas son dejadas deliberadamente a un lado; por mi parte, estoy firmemente convencido de que así es. Una vez que han sido refutadas las sugerencias de Teeteto, según las cuales el conocimiento es percepción o bien opinión verdadera, esperamos que las Ideas van a aparecer en cualquier momento para resolver el problema. Pero no aparecen. La razón de esto parece encontrarse en que el objetivo de todo el diálogo no es

---

[30] Así, por ejemplo, Burnet, *Platonism*, págs. 46 y sigs., 119 y *passim*. También los conocidos artículos de Jackson en *Journal of Philology*, vols. X y XI.

otro que demostrar a los relativistas, ya sean seguidores de Heráclito o de Protágoras, que sus premisas hacen imposible el conocimiento. Encaja en el estilo de Platón el tomar como punto de partida para sus argumentaciones no sus propias premisas, sino las de sus adversarios. Rechaza la identificación de la percepción sensible con el conocimiento, demuestra que la percepción carece en absoluto de fiabilidad en el supuesto de un cambio permanente y en el supuesto también de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas», y demuestra, en fin, que el conocimiento debe buscarse en el diálogo de la mente consigo misma. A este nivel incluso, resultará insuficiente cualquier definición del conocimiento que no ofrezca un objeto apropiado a que dirigir la mente, una realidad permanente a que ésta pueda asirse con firmeza. La última sugerencia de Teeteto, según la cual «el conocimiento es una opinión verdadera acompañada de la capacidad de dar razón de las cosas», no resulta satisfactoria: si la opinión y el conocimiento poseen el mismo objeto o contenido, la diferencia entre ellos estribará en que este último es conocimiento de algo previamente opinado, lo cual no es una definición de conocimiento. Además, si, conforme se sugiere, los elementos de una cosa son incognoscibles, una mera enumeración de estos elementos no puede ser conocimiento. Añadamos que, si la cosa que se trata de conocer es un todo y el todo es algo más que la suma de sus partes, hemos de suponer que ésta es algo incognoscible añadido a los elementos, y, por tanto, la esencia de una cosa no puede ser conocida.

Por supuesto, Platón no pensó que esto fuera inevitable, porque existen las Formas como objetos del conocimiento, tanto la Forma del todo como las Formas de los elementos. Aunque no se mencione a las Formas, cabe, por consi-

guiente, considerar el *Teeteto* como una especie de ensayo acerca de las últimas palabras de Parménides sobre las Formas: «si no existen éstas, Sócrates, todo diálogo (διαλέγεσθαι) resulta imposible»[31]. Añádase que la existencia de las Ideas, de las «realidades en sí mismas», es presentada siempre como la única alternativa posible frente a la teoría del flujo. La negación de tales «realidades en sí mismas» arrastra también consigo, una vez más, la negación de los valores morales[32].

La larga digresión en que se resalta el contraste entre el retórico que actúa en los tribunales y el filósofo supone implícitamente la existencia de las Ideas, aun cuando no se haga mención explícita de ellas. ¿De qué otra forma cabría interpretar la búsqueda de la «justicia misma» y de su naturaleza, así como de la injusticia, en que consiste la actividad del filósofo? (175 c). Más adelante se añade (176 e):

> Existen, amigo mío, dos patrones fijos en la realidad; uno es el de la felicidad divina y el otro, el de la infelicidad más grande, alejada de lo divino, aunque los hombres no vean que esto es así. Su simplicidad y extrema ignorancia oculta a su vista el hecho de que las acciones injustas los convierten en semejantes al último y desemejantes al primero. El castigo que han de pagar consiste en llevar una vida semejante al patrón al que se parecen.

Por último, y al igual que en el *Fedón*, la mente o alma percibe por sí misma el Ser, el no-ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad, la diferencia, la belleza, la fealdad, el bien y el mal, su naturaleza y sus relaciones mutuas (185 y sigs.). Este tipo de conocimiento no puede ser per-

[31] *Parm.*, 135 b.
[32] 157 a-d.

cepción. De todo esto se deduce que tales realidades no son otra cosa que las Formas platónicas, aun cuando no aparezcan las palabras εἶδος e ἰδέα y Platón ponga sumo cuidado en mantener sus Ideas en el trasfondo.

El *Sofista* representa una contribución más positiva en relación con nuestro problema. En él se contiene una discusión acerca del método lógico de la clasificación; el extranjero eleata (su principal interlocutor) ofrece seis diferentes ejemplificaciones del método, a través de seis intentos distintos de definir al sofista. Cada una de las divisiones pone de relieve una característica particular del sofista, y la desigualdad de sus resultados basta para demostrar que el método lógico de clasificación no es suficiente por sí solo para descubrir la esencia de una cosa, sino que, además, es necesario poner sumo cuidado, de modo que las divisiones correspondan a las clases naturales de características comunes, es decir, a las Ideas.

En el curso de esta discusión Platón pone sobre el tapete las dos dificultades planteadas por el *Parménides*, una de las cuales ocupa el resto del diálogo hasta el final. El significado positivo de la negación en su forma más simple descansa sobre la interpretación correcta del significado copulativo del verbo «ser», o sea, de la diferencia entre las dos proposiciones siguientes: «Sócrates no es (existe)» y «Sócrates no es alto». La primera es una evidente negación de la existencia de Sócrates; la segunda es la afirmación de que «Sócrates es no-alto», es decir, algo-distinto-que-alto. En este segundo sentido «no-es» expresa algo acerca de un sujeto o, en términos griegos, el no-ser es. No sabemos si es éste precisamente el momento en que Platón llegó a captar esta distinción (en los diálogos tempranos se utiliza esta falacia para refutar a sus adversarios); en cualquier caso y por primera vez encontramos aquí completamente

resuelto el tradicional equívoco. Es grande la tentación de suponer que, juntamente con esto, Platón cuenta ya con Ideas negativas, como la injusticia, a las cuales se ha hecho referencia repetidas veces hasta ahora. Por supuesto, parece concluirse (237 b y sigs.) del texto, pero Platón no lo afirma explícitamente.

La segunda es la clásica dificultad del completo divorcio existente entre el mundo de las Ideas y el mundo fenoménico. Surge en el curso de una tentativa de definir la naturaleza del ser, la realidad última de la lógica. Dos escuelas de filosofía aparecen enfrentadas: de un lado están los materialistas, que únicamente admiten como verdadera la realidad material y tangible; de otro, los «amigos de las Ideas», que, frente a aquéllos (246 b):

> Con suma discreción se defienden a sí mismos desde las alturas de lo invisible, sosteniendo que la realidad verdadera consiste en cierto tipo de Formas inteligibles e inmateriales. Dan buena cuenta en sus argumentaciones de aquellos cuerpos físicos que los otros consideran verdaderos, calificándolos como proceso en devenir en lugar de realidad.

A los materialistas se los despacha con facilidad[33]: por fuerza han de admitir la existencia del alma, así como la

[33] Los materialistas son mencionados incidentalmente en el *Teeteto*, 155 e. En este caso son rechazados sumariamente, y Platón pasa a tratar de los partidarios del movimiento, los heraclitianos, con quienes vincula a Protágoras. A éstos se oponen posteriormente los «Parménides» y «Melisso», que opinaban que la realidad se encuentra totalmente divorciada del movimiento. Una vez que ha dado cuenta del punto de vista de Heráclito-Protágoras, se niega a discutir la postura de Parménides (183 a). En el *Sofista* aparecen dos series de escuelas opuestas: los pluralistas y los monistas (incluido Parménides), en 243 d sigs.; posteriormente, los materialistas y los amigos de las Ideas (donde se incluye también probablemente a Parménides como defensor de una única Idea), en el pasaje que nos ocupa. Cf. Apéndice II.

existencia de aquello que con su presencia hace al alma justa, entiéndase la justicia. Se verán obligados entonces a aceptar una definición de la realidad del tipo de «aquello que posee la capacidad de actuar o de ser actuado»[34]. En cuanto a los amigos de las Ideas, el problema es —se nos dice— que establecen un conjunto de Formas totalmente inactivas. ¿Cómo podrán explicar de esta manera la relación entre aquéllas y el mundo físico? No tendrán más remedio que admitir que tales Ideas son conocidas por la inteligencia del alma. Pero, evidentemente, ser conocido es una forma de actividad (κίνησις), y las Ideas son, cuando menos, susceptibles de ser conocidas: en cierto modo están sometidas a una actividad, y son actuadas, por tanto. Además, no podemos aceptar que este mundo inteligible o ser real esté desprovisto por entero de actividad, vida, alma, saber e intelecto. No cabe conocimiento alguno acerca de algo completamente inmóvil e inactivo (en el sentido definido) (249 c)[35]:

> El filósofo, por tanto, aquel que tiene en estima estas cosas (i. e. la mente, la inteligencia, etc.), no puede aceptar posiblemente ni de los que afirman la existencia de lo Uno ni de los que afirman la existencia de múltiples Formas la teoría de que toda la realidad permanece inmutable. Tampoco debe prestar oídos a aquellos que afirman que la realidad se encuentra siempre en movimiento de mil maneras, sino que ha de insistir en quedarse con ambas posturas, como los niños cuando quieren simultáneamente los dos miembros de una alternativa; lo que es inmóvil está también en movimiento, la totalidad de lo real es ambas cosas.

---

[34] 247 a: τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο πλὴν δύναμις. Cf. *Teeteto*, 156 a.

[35] Cf. *Teeteto*, 153 a, en cuanto a la necesidad de movimiento para la existencia de cualquier tipo de vida.

En qué forma Platón introduce el alma y el movimiento dentro del mundo de la realidad suprema es asunto que discutiremos más adelante cuando hablemos de los dioses en Platón[36]. Nuestro punto de vista no es ahora el metafísico, sino el lógico; o sea que las Formas supremas no han de ser consideradas absolutamente aisladas unas de otras, como pusieron ampliamente de relieve las acrobacias mentales del *Parménides*.

Los estudiosos se han devanado los sesos sobre quiénes podrán ser estos «amigos de las Ideas» a los que se critica aquí. Aparte de aquellos que interpretan esto como una referencia a otras escuelas filosóficas, algunos han mantenido que se alude a ciertos platónicos que habrían malinterpretado la teoría de su maestro. Sin duda el trato con sus compañeros de trabajo le puso a Platón de manifiesto las dificultades implicadas en la teoría de las Formas. Sin duda también, como hemos visto, Platón tuvo siempre conciencia de la necesidad de salvar el abismo existente entre las Formas y los fenómenos. Por otra parte, resulta claro también que en ningún diálogo anterior (con la posible excepción de una alusión en la *República*[37]) se ha planteado el problema de la intercomunicación o comunicación de las Formas entre sí, ni tampoco el problema de la inclusión de la mente y el movimiento dentro del mundo suprasensible. Incluso en el mito del *Fedro*, los dioses son colocados en el firmamento, mientras que las Formas se colocan por encima y más allá de él. Todo esto nos lleva a concluir que las opiniones de los amigos de las Ideas son —o al menos incluyen— la teoría de las Ideas tal como aparece expuesta por Sócrates en el *Fedón*, la *República* y el *Parmé-*

[36] Para un análisis exhaustivo de las dificultades, véase también el Apéndice II; también pág. 249.

[37] Cf. *sup.*, pág. 50, nota 21.

nides. Cabe en lo posible que estos diálogos no pretendieran ser explicaciones exhaustivas y que Platón se reservara en aquella ocasión determinados aspectos y problemas de que pensaba ocuparse más adelante. Pero lo que no cabe es que pretendiera haber sido mal interpretado si se le hacían las mismas críticas que aquí se hacen a los amigos de las Formas.

El extranjero aclara, pues, que las Ideas no pueden existir aisladas totalmente unas de otras. Ya vimos en el *Fedón* que las cosas particulares pueden a un tiempo participar de distintas Ideas. El problema que ahora se plantea se refiere a las Ideas entre sí. ¿Hasta qué punto pueden entremezclarse? Es evidente la imposibilidad de que cada una de las Ideas se mezcle con todas las demás: en tal caso, todo se identificaría con todo, cualquier predicado podría aplicarse a cualquier sujeto y no podría haber ya ley objetiva alguna en el universo. Las Ideas mismas perderían toda significación. Por otra parte, acabamos de ver que no pueden permanecer completamente aisladas unas de otras. Se concluye que algunas de ellas pueden relacionarse estrechamente entre sí, mientras que otras no pueden unirse en absoluto (251 e - 252 e). Del mismo modo que ciertas letras pueden combinarse para formar palabras, mientras que otras combinaciones entre ellas carecen de sentido, así (253 d):

> A la ciencia de la dialéctica pertenece clasificar las cosas de acuerdo con las Ideas, no tomando equivocadamente a la misma Forma por otra diferente ni a una diferente por la misma. ¿No es así?
>
> —Sí.
>
> —Por tanto, el hombre capaz de hacer esto es capaz también de distinguir perfectamente una Forma extendida por doquier entre muchas, cada una de las cuales conserva su entidad separada; también muchas abarcadas desde fuera por

una sola, e igualmente una extendida sobre el todo de muchas que forma una unidad, así como muchas Formas absolutamente separadas entre sí. Es decir, es capaz de distinguir cuándo cada una de las Formas puede combinarse con las demás y cuándo no, y sabe cómo hacer una clasificación de acuerdo con los Géneros (i. e. las Formas)[38].

A lo largo de este pasaje se utiliza la palabra «género» (γένος) como sinónimo de Forma[39], al igual que en el *Parménides*. Las cinco Formas o Géneros que Platón utiliza como ejemplo son Ideas en el mismo sentido que las demás; expresamente nos indica que hace uso de ellas sólo en calidad de ejemplos, al resultar imposible ocuparse de todas las Formas a la vez. La única diferencia que existe es que estas cinco (ser, reposo, movimiento, identidad y diferencia) poseen una aplicación más amplia que la mayoría de las otras. El Ser se combina realmente con todas las demás Ideas, puesto que cada una de ellas *es*, de modo que este Ser es la realidad suprema desde el punto de vista lógico. Del mismo modo, cada una de estas cinco es igual a sí misma y distinta (diferente) de las otras (i. e. *no es* las otras): a partir de este momento ya no nos sentiremos perplejos ante el viejo problema de cómo una cosa puede a la vez ser y no ser. «Cada una de las Formas contiene cierta cantidad de ser junto con una cantidad infinita de no-ser» (256 e), ya que *no es* otra cosa que ella misma.

De este modo el *Sofista* ilumina definitivamente el viejo enigma lógico del significado del verbo «ser»; lleva adelante las críticas del *Parménides*, rompiendo el petrificado aislamiento e incomunicación de las Ideas, haciendo que éstas se combinen entre sí, como necesariamente ocurre en un razonamiento abstracto, y nos prepara en orden a un futuro

[38] En Diès, II, 110, n. 315 puede verse un análisis de este pasaje.
[39] Cf. 253 b, c, d; 259 e, 260 a y *passim*.

planteamiento de la relación entre los dioses y las Ideas, al insistir en que movimiento, alma y vida no tienen más remedio que tener un puesto en el mundo suprasensible.

El *Político* no comporta ninguna contribución especial a la teoría de las Formas. Su existencia, por lo demás, se da por supuesta. Al tratar del método adecuado de división y clasificación, Platón hace hincapié una vez más en que es esencial dividir «de acuerdo con las Ideas», y que cada clase ha de corresponder a una Forma[40]. Ya al final del diálogo, al establecer el contraste entre moderación y valor, habla de la Forma de cada una de las virtudes.

Hay también un pasaje llamativo[41], en el cual argumenta una vez más a favor de la existencia de una verdad objetiva que, en este caso, toma la forma de un patrón absoluto de medida. Allí se mantiene que las cosas no son solamente más grandes o más pequeñas por comparación con alguna otra cosa; también son demasiado grandes o demasiado pequeñas en relación con una media objetiva existente. Cabe, por tanto, juzgar el exceso y defecto ya en relación con otra cosa ya de manera absoluta. Explicaré a continuación el significado de este pasaje tal como yo lo entiendo. Yo puedo tocar a Sócrates, después tocar a Teeteto y afirmar que Sócrates tiene una temperatura más alta que Teeteto. Se trata de un juicio relativo en este caso. Mi observación puede ser verdadera, pero, desde luego, implica un conocimiento verdaderamente escaso acerca de ambos hombres. Puedo, además, observar la temperatura de Sócrates comparándola con la temperatura humana ideal, y afirmar después que Sócrates tiene fiebre. En este segundo caso estoy comparando la temperatura de Sócrates con una

[40] Por ej., 262 b: τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. También γένος es sinónimo de εἶδος en este diálogo, 30 e, 307 d, 308 b.

[41] Cf. Apéndice III, con sumario e interpretación de este pasaje.

norma absoluta. A esto apunta Platón cuando habla de una media absoluta. Podía también haber hablado de la Idea de hombre, ya que una temperatura determinada, por ejemplo, forma parte de la Idea de hombre. Sin embargo, las Ideas no se mencionan en este pasaje. Le basta seguramente con dejar sentada la necesidad de un patrón absoluto para cada una de las ciencias e insistir en que cualquier ciencia ha de conocer esta medida o, en caso contrario, carecerá de valor. De entre ambos tipos de medida solamente el último posee algún valor y es capaz de producir resultados positivos, ya que pone la mirada únicamente en «la medida, lo oportuno, lo necesario, el equilibrio entre dos excesos».

La diferencia que Platón pretende establecer aquí constituye un hecho incuestionable: Sócrates tiene una temperatura más alta que Teeteto (o más alta que lo usual) no es lo mismo que Sócrates tiene una temperatura determinada. El médico ha de dirigir su mirada a la temperatura propia y adecuada. Hasta aquí Platón tiene razón y la observación es atinada; se trata, en definitiva, de la diferencia entre lo empírico y lo científico. Cabe negar, por supuesto, que los patrones científicos sean absolutos e idénticos para distintas épocas o ambientes. Pero, aun en este caso, hay dos patrones. Platón fue el primero en darse cuenta de ello y en expresarlo con tanta precisión, si no con tanta claridad, como su alumno Aristóteles.

El *Filebo* es fundamentalmente una discusión acerca del placer, si bien plantea de manera incidental —manera típica en Platón— ciertos problemas metafísicos de primera magnitud. Una vez más surge aquí el viejo problema de lo uno y lo múltiple, la unidad y la pluralidad. A nivel del mundo físico, dice Sócrates, no constituye dificultad alguna y no ha de preocuparnos que una cosa particular pueda ser con-

siderada a la vez como una unidad y una pluralidad. Ya sabemos (lo hemos visto en el *Parménides*) que la solución de este problema se encuentra en la teoría de las Ideas. La dificultad se plantea más bien en torno a las Ideas mismas (15 a):

> Cuando se pretende considerar al hombre como una unidad (i. e. como una clase), al buey como una unidad e igualmente a la belleza y al bien. El trabajo serio acerca de estas unidades (ἕναδες) en cuanto a la división es lo que provoca la duda.

Tres son los problemas que surgen, se nos dice: si tales «mónadas» existen; si permanecen en la existencia como tales, no estando sometidas a nacimiento y destrucción; si pueden estar presentes, en fin, en muchos individuos particulares y conservar a pesar de ello su unidad.

Salta a la vista inmediatamente que *éstas* son las dificultades de la teoría de las Ideas. Que se las denomine unidades o mónadas no plantea dificultad especial: éste es el punto de vista desde el cual son analizadas en este diálogo, y Platón nunca vinculó definitivamente a sus Ideas nombre determinado. Da incluso la impresión de que deliberadamente evita todo uso de un léxico definitivamente tecnificado; pues no sólo denomina a sus Formas con nombres diferentes, sino que además continúa usando las palabras εἶδος e ἰδέα en su significación común. Esto, que probablemente pasaría inadvertido para un griego, ha planteado frecuentes dificultades a los comentaristas.

Lo más sorprendente es que, una vez replanteadas las dificultades inherentes a la teoría, resulta lógico esperar una vez más que se va a ocupar ampliamente de ellas y nos va a exponer la teoría de las Formas más o menos *de novo*: y, sin embargo, nada de esto sucede. Después de prevenirnos contra un uso meramente contencioso del método de

la clasificación lógica, da paso a una «teoría antigua» con el fin de explicar la existencia del mundo físico, «de aquellas cosas de las que siempre se ha afirmado que existen» (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, 16 c): a saber, que todo está hecho merced a cierta combinación del límite (πέρας) y de lo ilimitado o indefinido (se trata probablemente de una teoría pitagórica). A continuación repite que es nuestro deber permanente la búsqueda de *una* Forma, o bien de unas pocas, las menos posibles. De esta manera, en cada clasificación debemos pasar de una clase a las menos posibles (cada clase encarna una Forma), sin saltar de lo uno a lo infinito (ilimitado). No se debe saltar, por ejemplo, desde el género animal a sus ejemplares particulares, sino subdividir el reino animal en algunas clases o especies bien definidas, de acuerdo con sus rasgos comunes. Resulta claro que en este caso las formas son identificadas con el factor limitante.

Algo después Platón retorna a la fórmula del límite y lo indefinido, reduciéndola a una fórmula general capaz de dar cuenta de la existencia de las cosas en el mundo fenoménico. Se añade ahora un tercer elemento, el resultado de la mezcla de ambos (συμμισγόμενον), así como la causa o agente que provoca el proceso. Al explicar estos factores diversos, identifica lo indefinido con el más-y-menos, expresión que alude a la antigua teoría de los contrarios de la filosofía anterior, para la cual más-y-menos es una fórmula de carácter general. Caliente-frío, por ejemplo, o, con mayor exactitud, más caliente-más frío, constituye un continuo susceptible de ampliación infinita en ambas direcciones, si bien cada objeto particular posee una temperatura determinada. Platón establece que el límite o determinación ha sido impreso sobre el más-y-menos. Todo lo que existe posee cada una de sus cualidades en una cantidad determinada (ποσόν). Es un punto de contacto con el pasaje del *Político*

de que nos hemos ocupado con anterioridad, ya que la cantidad determinada de que hablamos es paralela a la medida absoluta de que la ciencia se ocupa. La combinación correcta de límite y de más-y-menos produce salud en el cuerpo, de la misma forma que extrae música de un incoherente caos de sonidos (26 a).

Nos hallamos una vez más, aunque desde un ángulo distinto, ante el viejo problema de la «participación» de los objetos particulares en las Ideas. La fórmula de límite, ilimitado, mezcla y causa no es, en conjunto, sino una fórmula de carácter general que pretende abarcar todos los casos particulares de participación. No se trata de reemplazar a ésta, sino de explicarla. También nos es posible ahora comprender por qué, al principio del diálogo, se denominaba a las Ideas unidades o mónadas. Representan la singularidad o unidad frente a la pluralidad, identificándose claramente el uno con el límite y la pluralidad con lo ilimitado o indefinido [42]. El pasaje de la *República* acerca de los números humano y cósmico nos permitió entender que las Ideas pueden, desde cierto punto de vista, ser consideradas como fórmulas matemáticas. Tal fórmula o ecuación es esencialmente el límite con que se identifica en este diálogo, en tanto que la potencialidad incipiente de lo que no ha sido ordenado por el número se identifica con el más-y-menos. De ahí también la repetición, al comienzo del diálogo, de que en cierta manera —es difícil entender cómo, pero de alguna manera ha de ser— la mónada o Idea retiene su esencial singularidad, permanece siendo una unidad siempre idéntica a sí misma, inmutable y eterna, por más que se haga presente a un número infinito de individuos particulares.

---

[42] Véase el Apéndice IV.

Se ha afirmado, y con razón, que «la causalidad interpretada como presencia de la Idea constituye para Platón un cheque en blanco de aplicabilidad dialéctica universal, si bien pensado para llenarlo, en la medida de lo posible, de contenidos concretos éticos y físicos»[43]. El *Filebo* ofrece una descripción de la fórmula general conforme a la cual ha de ser cubierto este cheque, si ha de tener validez. Tenemos, por ejemplo, un número de potencialidades indefinidamente ampliable en ambas direcciones, una para cada rasgo del hombre; tenemos también la Idea de hombre, combinación de otras Ideas que se asocian (hemos visto en el *Sofista* cómo es posible esto) para formar esta idea de hombre. La Idea, pues, se imprime sobre la masa de potencialidades indefinidas: el resultado es un hombre. Este proceso puede ser considerado como una única operación, o bien como un conjunto de operaciones simultáneas si se considera por separado cada una de las Ideas que constituyen la combinación, cosa lógicamente posible; en cada uno de los casos la operación consiste en la impresión del límite sobre el indefinido más-y-menos.

Cada operación, por tratarse de un acto de nacimiento que implica una actividad, necesita un agente: he aquí el cuarto factor, la causa eficiente o motora[44]. Tal causa motora será más tarde identificada con la mente (νοῦς). No es de extrañar que así sea, ya que la mente es la función más elevada del alma y el alma es la única cosa capaz de producir moción.

---

[43] Shorey, *The Idea of Good*, pág. 198.

[44] Nos encontramos, cuando menos, con tres de las cuatro causas de Aristóteles: Forma (aquí, límite), materia (lo ilimitado o, mejor, lo indefinido, ya que, en rigor, no es una sustancia para Platón) y la causa motora. Cabe afirmar que la mezcla constituye la causa final, pero se trata de una identificación dudosa. En todo caso, las otras tres son evidentes.

El *Filebo* no pretende, por tanto, reemplazar la teoría de las Ideas; antes al contrario, toda su argumentación se asienta sobre la existencia de ellas. En esta obra aparecen no sólo al comienzo en forma de mónadas, sino también después, cuando se habla de «aquellas cosas que permanecen siempre siendo las mismas y sin mezcla» (59 a), «la justicia misma que existe... y todas aquellas otras cosas que realmente son» (62 a), y «el bien cuyo origen no puede ser rastreado como Forma, pero sí expresado en tres de ellas: belleza, simetría y verdad» (65 a). Todas éstas son Ideas en el sentido de todos los diálogos anteriores.

En el *Timeo* las Ideas son el patrón o modelo a que el Demiurgo dirige su mirada al ordenar el universo, conformando el mundo entero a su semejanza en el mayor grado posible. Este patrón está integrado por las Formas de cada clase de cosas existentes en el mundo, de modo que, en sentido estricto, existe una Forma para cada término universal, género, especie, elemento o valor ético, e incluso, posiblemente, para cada tipo de ente artificial, así como para los objetos naturales. Más adelante[45] discutiremos la relación entre este patrón ideal y los demás tipos de realidad. Baste decir ahora que las Ideas continúan siendo la realidad suprema, a cuya imagen está hecho el mundo.

Las *Leyes* son un tratado de política práctica. Un ateniense discute con un espartano y con un cretense acerca de la fundación de una nueva colonia. El ateniense, sin duda, representa los puntos de vista de Platón mismo, pero ninguno de los otros dos son filósofos en absoluto. No debemos, por tanto, esperar ninguna discusión profunda sobre metafísica, lógica o psicología; tampoco hay referencia directa a la teoría de las Ideas. No hay motivo para que

[45] Al estudiar los dioses en Platón, cf. *inf.*, págs. 256 y sigs.

sea de otro modo. Y, sin embargo, el punto de vista general es básicamente el mismo que en ocasiones anteriores: el saber continúa siendo el bien más alto para el hombre, la verdad continúa siendo aquello que debe alcanzarse por encima de todo lo demás, así como nuestra obligación la de acomodarnos a la razón[46]. Se afirma también la prioridad del alma y, cuando en el libro décimo se argumenta a favor de ella, nos encontramos con que el conocimiento es el que hace al alma semejante a los dioses. Se insiste igualmente en la existencia de un plan u orden en el universo[47]. Con brevedad se explica ya al final qué tipo de conocimiento han de tener nuestros gobernantes: éstos tienen la obligación de comprender el único objetivo supremo del arte de gobernar, que no es otro sino la promoción de la virtud y del bien. Para ello han de comprender la naturaleza de lo «uno» y lo «múltiple», cómo las virtudes son cuatro y, sin embargo, una; han de ser capaces de ofrecer una explicación razonada de ellas, pues de otro modo carecerían de conocimiento (965 b):

> Acabamos de decir que un buen artesano o guardián ha de ser capaz en cada caso no sólo de mirar a las cosas múltiples, sino también de ir más allá de ellas hasta la unidad subyacente y conocerla; de este modo le será posible adquirir una visión general de todas las cosas y ordenarlas en consonancia con aquélla.
>
> —De acuerdo.
>
> —Así, pues, ¿no es cierto que no cabe ninguna forma más rigurosa de investigación y observación respecto de cualquier tema y para cualquier sujeto que la capacidad de pasar de la contemplación de muchas cosas desemejantes entre sí a la contemplación de una única Forma?

[46] Véase 631 c, 639 d, 645 a; 688 e, 696 c; 730 c y sigs.; cabe también observar que, en el caso de la música, en 700 a y sigs., la división continúa siendo «de acuerdo con las Formas».

[47] Véase 726, 889 e, 892 a, 897 b y *passim*.

—Quizá.

—No quizá, amigo mío, sino con certeza. No cabe un método más seguro que éste para cualquiera.

—Acepto tu palabra, amigo extranjero. Continuemos adelante con esta suposición.

Es obvio que se trata del conocimiento de las Ideas. Aun cuando el cretense no acaba de comprenderlo, no era momento oportuno para una explicación más completa. No obstante, Platón se encarga de dejar bien sentado que no ha abandonado su idea de que el hombre de estado ha de poseer el conocimiento de los valores eternos. Así, añade (966 a) que los gobernantes han de comprender también la esencial unidad de toda belleza y de todo bien, lo que significa captar la Idea en ambos casos. El estadista tiene que ser capaz, además, de ofrecer una explicación en todos los casos en que sea posible ofrecerla[48].

Acabamos de contemplar cómo surgen las Ideas paso a paso a partir de la definición socrática, como dice Aristóteles, para, a continuación, alcanzar el resplandor de toda su gloria en los diálogos del período intermedio. Hemos visto también cómo, hasta el final de su vida, continúan siendo para Platón la hipótesis fundamental sobre la que se apoya el resto de su filosofía, a pesar de que se daba perfecta cuenta de las dificultades inherentes a la teoría. Para fundamentar un conocimiento absolutamente válido resultaba imprescindible la existencia de ciertas realidades universales de este tipo no sometidas a cambio y decadencia

[48] 967 e: ὅσα λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι λόγον. En relación con el tema de las Ideas en las *Leyes*, véase el análisis de Brochard (*Études*, 151-68), con el que estoy completamente de acuerdo (con todo, comete un pequeño error cuando, en 668 c y sigs., interpreta que ὅτι πότ' ἐστι y οὐσία se refieren al mundo de las Ideas. Estas expresiones aluden claramente a los fenómenos que las obras de arte imitan).

y susceptibles de ser aprehendidas por la inteligencia humana. Y, una vez establecida la necesidad de tales realidades, a Platón le bastó afirmar la existencia de tal realidad paralela a lo que nosotros nos inclinaríamos a denominar concepto abstracto. No obstante, sería un error considerar a las Ideas como conceptos, ya que un concepto no puede por definición existir en tanto que la mente no lo conciba: Platón deliberadamente rehusó admitir que esto pueda ocurrir con sus Ideas. Se trata más bien de la realidad objetiva a que el concepto corresponde, y están dotadas de existencia independientemente de que las conozcamos o no. Aun cuando la humanidad entera estuviera formada por salvajes insensatos, la Idea universal de justicia existiría en toda su plenitud; ocurriría, a lo sumo, que su realización en el mundo sería menos perfecta. De este modo, en el inteligible no hay lugar para el progreso o la evolución: el patrón es invariablemente el mismo, aun cuando la copia —el mundo sensible— pueda reflejarlo con mayor o menor exactitud en distintos momentos. Si en el mundo sensible hay o no una evolución progresiva en este sentido, es algo que Platón no ha especificado de forma clara y definitiva; el mito del *Político* parece demostrar, no obstante, que las antiguas creencias en ciclos de progreso y retroceso alternativos ejercieron gran atracción sobre Platón.

Las Ideas son ajenas al espacio e inmateriales. Esto está perfectamente claro a partir del *Fedón*; sería pueril y ridículo apurar ciertas expresiones poéticas que aparecen en algunos mitos y que parecen afirmar lo contrario. Las Ideas son independientes de las cosas particulares: los hombres podrán nacer y morir, podrán incluso morir todos ellos y, sin embargo, la Idea de hombre, al igual que la de belleza, bondad y todas las demás, continuarían existiendo. De hecho, la humanidad como tal no muere, y seguramente

el problema de la extinción de las especies no se le ocurrió a Platón.

En tanto que verdad, las Ideas son las realidades objetivas que sirven de referente a los términos generales. Desde este punto de vista, Platón las consideró como fórmulas matemáticas que gobiernan el mundo físico y extraen el orden a partir del caos, como leyes que gobiernan todas las acciones humanas así como todos los movimientos de los astros y planetas, como única norma correcta para la conducta moral. Como matemático, siempre soñó con introducir también el rigor de las matemáticas en este ámbito. En la medida en que las Ideas contribuyen a la armonía, son también bellas y constituyen los objetos de nuestro apasionado anhelo de ver, conocer y comprender la belleza y, merced a esta comprensión, de engendrar también belleza. Como fuente del orden que produce armonía allí donde antes reinaba el caos, son también buenas, ya que la armonía es la esencia de la bondad y utilidad (términos prácticamente sinónimos para un griego), mientras que lo discordante es no sólo feo, sino también carente de utilidad y autodestructor. Las Ideas son también las verdades de la lógica, ya que tanto el sujeto como el predicado derivan de ellas su significación. No obstante, considerarlas meramente como entidades lógicas y leyes del pensamiento sería desposeer al platonismo de toda su inspiración, así como de todo su atractivo emocional.

II

EL PLACER

Es bien conocido que la segunda mitad del siglo v constituye un período de actitud exacerbadamente crítica. Durante este período fueron puestas en tela de juicio las antiguas leyes y las antiguas tradiciones en su totalidad. Los sofistas constituyen un producto típico de este espíritu, a la vez que lo explotaron en cierta manera. El problema fundamental de toda ética atrajo naturalmente su atención. Cuando el deber y el placer entran en conflicto —y parece ocurrir muy a menudo en la vida— ¿en virtud de qué se ha de sacrificar el segundo en aras del primero? Muchos de los sofistas sostuvieron que no hay razón para que así sea e interpretaron este conflicto como una contienda entre la naturaleza (φύσις), de un lado, y la Ley o convención (νόμος), de otro. Lo «natural» para un hombre será procurar exclusivamente su propio placer y felicidad, siempre que posea la fuerza suficiente para saltarse los obstáculos legales y castigos que la mayoría constituida por los débiles trata de colocar en su camino.

En franca oposición con este punto de vista, Sócrates y Platón afirmaban vigorosamente que semejante conducta,

propia de bestias salvajes, es a todas luces antinatural, es decir, contraria a la naturaleza humana en su sentido más propio. Esta actitud se mantiene de forma continuada a lo largo de los diálogos, pero existen diferencias interesantes en la postura adoptada por Platón respecto del placer, desde el antihedonismo puritano del *Gorgias* —reacción muy natural en un joven de creencias profundamente idealistas y sociales, frente a los apóstoles del placer—, hasta la doctrina de las *Leyes*, más templada y madura. La severidad de los castigos decretados contra ciertas formas de crimen en esta última obra no debe ocultarnos el hecho de que la filosofía de Platón es en ella más equilibrada, mucho más comprensiva y capaz de incorporar gran número de elementos rechazados en su juventud[1].

El estudio de la actitud de Platón con respecto al placer nos lleva fundamentalmente al *Gorgias*, al *Protágoras*, al *Fedón*, a la *República*, al *Filebo* y a las *Leyes*.

El *Gorgias* es formalmente una discusión sobre la retórica y su papel dentro del Estado. Seguramente Gorgias mismo, el veterano maestro de oratoria, habría sido el último en mantener una actitud radicalmente hedonista, que a buen seguro desdeñaba tan de corazón como Platón. Y, sin embargo, señala Sócrates, Gorgias pone en las manos de sus discípulos un arma peligrosa que, de no ser usada adecuadamente, puede hacer mucho más daño que bien; Calicles, principal interlocutor de Sócrates, es un alumno irresponsable de este tipo. Polo, por su parte y al igual que su maestro antes que él, no ha llegado a extraer las últimas consecuencias de sus presupuestos fundamentales.

En la primera escena, relativamente corta, Gorgias admite en realidad la observación de Sócrates al compararse

[1] Véase Friedländer, II, 644-5. Ritter (II, 589-612) contrapone la actitud del *Fedón* con la de obras posteriores.

a sí mismo con un maestro de boxeo, lucha o esgrima, y mantener que corresponde al discípulo y no al maestro la responsabilidad por el uso que aquél pueda hacer de la habilidad recientemente adquirida (456 c y sigs.). Se trata de una postura discreta y razonable, pero que encaja difícilmente con la dignidad del gran sofista, cuyas vagas pretensiones eran, sin duda, mucho más amplias. Al ser presionado, llega a admitir que, si alguno de sus alumnos careciera de discernimiento en cuanto a lo justo e injusto (τὸ δίκαιον), él se encargaría también de enseñarle esto, desde luego (460 a). La contradicción resulta evidente, ya que acepta ahora la responsabilidad que antes se negaba a aceptar. Cuando se le hace notar esta contradicción, se retira de la discusión. Su retirada resulta airosa, ya que hasta la llegada de Sócrates no ha cesado de explicar (447 a), y a estas alturas se encuentra un poco cansado.

Es ahora Polo quien continúa con la discusión. Se da perfecta cuenta de la debilidad de la postura adoptada por Gorgias y admite abiertamente que el objetivo de la retórica es el placer (462 c); el placer es, a su juicio, algo bueno y maravilloso; a lo que Sócrates contesta diciendo que la retórica proporciona sin duda el poder de hacer lo que uno considera conveniente (ἃ δοκεῖ): pero esto es de escasa utilidad, ya que los hombres, de hecho, desean (ἃ βούλεται) hacer lo que es bueno para ellos, y ambas cosas no tienen por qué coincidir necesariamente (466 e). Con vigor afirma que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Polo se manifiesta en desacuerdo, pues —dice— el que hace injusticia es a todas luces más feliz que su víctima, lo que Sócrates niega a su vez. La discusión parece llegar a un punto muerto, hasta que Polo admite que, si bien es peor sufrir que cometer injusticia, esto último es más feo, sin embargo. Esta concesión —cometer injusticia es más feo— ofrece una

plataforma común para la discusión, y Sócrates toma en seguida ventaja de ella. Obliga a Polo a admitir que una cosa es bella (καλόν) cuando es útil o placentera o ambas cosas a la vez, mientras que una cosa es fea cuando es dolorosa o mala. Por tanto, si cometer injusticia es más feo que sufrirla, será peor, es decir más malo, ya que no es más doloroso. Polo se ve obligado a asentir, y el resto se desarrolla con facilidad. Se admite ya que cometer injusticia es peor que sufrirla, si bien todos los hombres desean lo que es bueno para ellos. Pero, si esto último es así, los hombres deberán preferir ser perjudicados antes que perjudicar: Sócrates se encuentra en libertad de desarrollar ampliamente su paradójica pero profundamente sincera convicción de que la felicidad se encuentra únicamente en la justicia y que aquellos que cometen injusticia deberían desear corregirse [2].

El argumento parece por doquier puramente lógico y académico, especialmente porque se presupone un buen número de cosas como, por ejemplo, la identificación de bueno y útil. Se trata, en todo caso, de una idea muy común entre los griegos, que parecería evidente al auditorio de Sócrates. Pues no hacían distinción entre «bueno» y «bueno para alguien o para algo» [3].

Es Calicles quien ahora sale a la palestra con todo su armamento retórico. Aun cuando no es un sofista, es sin embargo un producto típico de su educación. Se trata de un hedonista radical e incapaz de vincularse a ningún compromiso, un hedonista que no se deja avergonzar ni intimi-

---

[2] En la discusión con Polo (466-81 a) surge cierta confusión cuando Sócrates, al definir lo bello (abarcando la belleza de las instituciones, las leyes y la música) como lo placentero o útil o ambas cosas a la vez, no distingue entre el placer del objeto y el del espectador.

[3] Cf. *inf.*, págs. 330 y sigs.

dar. La discusión que tiene lugar entre Sócrates y él es una de las más dramáticas que aparecen en Platón. En ella, y personificados en sus dos protagonistas, se alzan frente a frente dos ideales de vida, el de la búsqueda del placer y el de la búsqueda de la verdad, el hedonismo y el amor al conocimiento. Calicles, por supuesto, no cree al principio que se trate de otra cosa sino de un debate ingenioso; pero, una vez que se ha persuadido de que Sócrates habla en serio, lanza un extenso discurso típico en su estilo. No se trata de una parodia, sino de un precioso ejemplar de elocuencia auténtica y consumada maestría[4]. No ha estudiado retórica en vano, ciertamente. Recorre los puntos débiles de sus dos antecesores y censura a Sócrates por haber pretendido aprovecharse de ellos. A las claras y sin rodeos pone ante nuestros ojos el contraste entre convención y naturaleza, tal como él lo concibe. La concesión de Polo —nos dice—, según la cual cometer injusticia es feo, no pasa de ser convencional, y de esta forma debía de haber sido interpretado. La moral usual no es sino un orden de conveniencia por medio del cual el débil frena al más fuerte, a quien teme (484 a):

> Yo, por mi parte, pienso que, si un hombre posee las cualidades naturales adecuadas, será capaz de sacudirse de encima todas estas ataduras, romperlas y escapar de ellas, pisoteando todas nuestras normas escritas, trampas y conjuros, o sea, todas las leyes que son contrarias a la naturaleza. El hasta ahora esclavo nuestro se alza para convertirse en nuestro dueño, y la justicia natural resplandece.

[4] Obsérvese el cuidado con que Platón construye este discurso, que consta de cuatro partes: (i) 482 c - 483 a, observaciones introductorias; (ii) 483 a - 484 c, la antítesis de naturaleza y convención; (iii) 484 c - 845 e, crítica de la filosofía; (iv) 485 e - 486 d, llamada personal a Sócrates. Contrasta, por ejemplo, con el supuesto discurso de Lisias en el *Fedro* (231 a - 234 c), de construcción intencionadamente defectuosa.

La Filosofía, continúa, es muy apropiada y provechosa en la juventud. En la madurez, sin embargo, resulta altamente ridícula y perjudicial, al desviar al hombre de empresas fuertes y viriles. Y concluye con una sincera llamada a Sócrates a que deje de lado tales chiquilladas (485 e):

> Te despreocupas, Sócrates, de aquellas cosas de que deberías preocuparte, y desfiguras la noble naturaleza de tu alma dándole una forma pueril; no serías capaz de llevar adelante con propiedad un argumento en cualquier discusión legal, ni probablemente conseguirías hacerlo convincente ni ofrecer una determinación vigorosa a favor de otro.
>
> Y aún, mi querido Sócrates —no te pongas furioso conmigo, pues lo digo por tu bien—, ¿no crees que es vergonzoso encontrarse en el estado en que os encontráis tú y todos aquellos que se ocupan demasiado de la filosofía? Si alguien te arrestara a ti o a cualquiera como tú y os encerrara en prisión, acusándote de un delito que no habías cometido, bien sabes que te quedarías perplejo sin saber qué hacer, aturdido, con la boca abierta y sin nada que decir. El tribunal te condenaría a muerte, aun cuando tu acusador careciera de talento y calidad, si solicitara para ti la pena capital. ¿Cómo puede ser sabiduría, Sócrates, un arte que se apodera de un hombre noble y lo degrada, haciéndolo incapaz de ayudarse a sí mismo, incapaz de salvarse a sí mismo o a los demás ante la amenaza de un grave peligro; un arte que permite que los enemigos le roben a uno todo y que hace que uno viva desamparado de todo derecho en su propia ciudad?

Henos, al fin, ante un hombre que no se asusta de las consecuencias de sus propias convicciones, que parece tener una cabeza suficientemente clara como para darse cuenta de ellas. Sócrates le saluda con una simpatía que no es irónica en absoluto, ya que con este tipo de persona uno sabe a qué atenerse. ¿En qué forma va a proceder Sócrates, una vez enfrentado con este hedonismo radical? Lo hace en su forma característica, obligando a Calicles a definir los

términos. Justicia es, se nos ha dicho, la superioridad del más fuerte. Es decir, más fuerte y mejor son términos sinónimos.

De acuerdo, pero ¿quiénes *son* los más fuertes? En cierto sentido, la mayoría es más fuerte que la minoría, de modo que la justicia ha de estar decididamente de su parte. No sin cierta irritación, Calicles responde que no se está refiriendo a la fuerza física: en caso contrario, una chusma de esclavos debería dominarnos en virtud de su superioridad numérica. Esta primera limitación es, desde luego, importante. Y cuando, más adelante, acaba por aceptar la definición de más fuerte como más inteligente (φρονιμώτεροι), se repite el mismo procedimiento en relación con el otro término «superioridad», literalmente «tener más». Pero ¿más qué? ¿Comida? ¿Bebida? ¿Ropa? Calicles protesta (491 a):

> Te lo vengo diciendo desde hace rato. En primer lugar, cuando hablo de los más fuertes no me refiero a zapateros o cocineros, sino a los hombres capaces de administrar inteligentemente el Estado, a aquellos que no sólo son inteligentes, sino también decididos, aptos para llevar adelante sus propósitos sin desfallecer por debilidad de ánimo (διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς).

Con indignación rechaza Calicles la idea de que el autocontrol (el dominarse a sí mismo) es una cosa buena. Su objetivo e ideal es, por el contrario, la condescendencia consigo mismo. Decir, como hacen algunos, que la felicidad consiste en no tener necesidades ni deseos es tomar como ideal la vida de una piedra, no la de un hombre. Puestos así, un cadáver sería el más feliz de los hombres. Es posible que sea así, contesta Sócrates citando a Eurípides y a los sabios órficos. Y, contestando a una imagen con otra imagen, compara a continuación el ideal de Calicles con un

hombre sometido a la infernal tortura de llenar una criba o un recipiente lleno de grandes agujeros, cuya tarea es dolorosa e interminable; por el contrario, el hombre que posee autodominio posee un recipiente que fácilmente se llena con lo que en él se eche. ¿Cuál de los dos es el mejor?

Todo esto son cuentos y no razones, y Calicles permanece inamovible: criba, recipiente, agua que se derrama y todo lo que tú quieras; pero la vida de placer consiste precisamente en esto: tener hambre y comer, tener sed y beber. ¿Y también, añade Sócrates, tener sarna y rascarse, encontrando la felicidad en rascarse? ¿Se ha de aplicar esto a la acción de rascarse la cabeza solamente? ¿Es necesario continuar?, pregunta Sócrates. Calicles no se sonroja, aun cuando le desagrada la ordinariez de Sócrates (494 d).

Hagamos una breve pausa para señalar que es únicamente el miedo a contradecirse lo que impulsa a Calicles a mantener con obstinación que el placer y el bien se identifican. Está plenamente justificado que Sócrates apure el argumento hasta sus últimas conclusiones lógicas, aun a costa de escandalizar a la sociedad educada; el desagrado que muestra su interlocutor es muy propio de su ambiente sofístico. Los remilgos son siempre enemigos de la integridad mental. Calicles se encuentra al borde de la confusión; el más simple recurso a la experiencia le hace reaccionar insinceramente. Su posición ha de ser, por tanto, atacada lógicamente (495 c y sigs.)[5].

---

[5] En un denso pasaje, que no tiene relación inmediata con la discusión, Calicles es obligado a mantener que, mientras el placer y el bien son idénticos, el conocimiento difiere tanto del bien como de una virtud, el valor. Se pretende, al parecer, poner de manifiesto la diferencia entre Sócrates y Calicles, puesto que aquél identificaba sin rodeos el conocimiento con el bien y la virtud. Calicles parece haber olvidado incidentalmente que el conocimiento es esencial a su «hombre fuerte», toda vez que lo ha definido como φρόνιμος.

Calicles acepta que bueno y malo son términos opuestos, no susceptibles de ser aplicados a un mismo tiempo a la misma cosa: la salud y la enfermedad, por ejemplo, no pueden coexistir, sino que la una sigue a la otra, presentándose la una cuando la otra se ausenta. Sócrates apoya sobre este aserto general su refutación de la afirmación de que el placer y el bien, el dolor y el mal son idénticos. Pues, en esta hipótesis, la sed es mala, y el placer de apagarla, bueno. Pero sólo se siente placer bebiendo, si se está sediento, y el placer cesa en el momento en que el dolor se ausenta. De todo esto resulta que placer y dolor, al coexistir y hallarse mutuamente condicionados, tanto en este caso como en otros, no constituyen términos auténticamente opuestos como bien y mal, y, por tanto, es insostenible la identificación del placer con el bien y el dolor con el mal [6]. Además, Calicles ha denominado sabios y valientes (φρόνιμοι καὶ ἀνδρεῖοι) a sus hombres fuertes, y, sin embargo, admite ahora que el ignorante puede sentir tanto placer como el sabio, el cobarde tanto como el valiente. Pero, si el placer es lo único bueno, el hombre será bueno en la medida en que experimente placer. ¿A qué viene entonces llamar hombres mejores al sabio y al valiente?

Calicles se ve obligado a cambiar de terreno. Lo hace con su estilo característico (499 b):

---

[6] La íntima relación existente entre placer y dolor aparece a menudo subrayada en Platón. Así, Sócrates —inmediatamente después de ser desatado— dice a sus amigos en el *Fedón*, 60 a: «Qué extraño parece ser eso que los hombres llaman placer. Y qué extraña es su relación con eso que se considera su opuesto, el dolor, puesto que ambos se resisten a visitar a la vez a un hombre; y, sin embargo, si éste logra alcanzar uno de los dos, casi siempre se ve empujado a poseer también el otro, como si se tratara de los dos lados de un ángulo». Wilamowitz (I, 173) subraya arbitrariamente las diferencias entre ambos pasajes.

> He venido escuchándote y dándote la razón, Sócrates, desde hace rato, y he podido observar con cuánta alegría te agarras a cualquier punto que se te conceda incluso en broma, exactamente igual que si fueras un chiquillo. ¿Es que crees que ni yo ni nadie podríamos negar que hay placeres mejores y los hay peores?

Sócrates se agarra a esta importante concesión de que unos placeres son buenos y otros malos, interpretándolo desde el primer momento, y con la anuencia de los demás, en el sentido de que unos placeres son útiles y otros son perjudiciales[7]. Los primeros son aquellos que nos proporcionan un bien y que buscamos a causa de ese bien. De igual forma, nos hemos de someter a los dolores beneficiosos. De aquí se deduce otro criterio en orden a la elección de nuestros placeres, de donde resulta que el placer no puede ser ya considerado como nuestro último objetivo. Buscamos el placer en función del bien, y no al contrario (500 a). Por otra parte, el conocimiento de qué placeres son buenos constituye materia de estudio, en el cual se requieren unos conocimientos especiales. De este modo se recobra la posición socrática fundamental de que el conocimiento constituye el objetivo de nuestra vida, reivindicándose el papel de la filosofía.

No le resulta a Sócrates ya excesivamente difícil obligar a Calicles a asentir a la totalidad del planteamiento, cuya seriedad a duras penas había reconocido en un principio al comenzar la discusión: se muestra ahora cómo el ideal de complacerse a sí mismo conduce únicamente al desorden, a la enfermedad y a la infelicidad. Deberíamos proponernos como objetivo, afirma Sócrates con cierto énfasis,

---

[7] Cf. *Lisis*, 221 a, donde Sócrates se refiere a los deseos buenos y malos como provechosos y perjudiciales, respectivamente.

no el placer, sino el logro del bien: orden, conocimiento y autocontrol (507 d):

> Éste me parece el objetivo que debemos tener siempre ante nuestra mirada a lo largo de la vida: a él deberían tender todas nuestras acciones, tanto públicas como privadas, a dotar de justicia y moderación a las personas en orden a su propia felicidad. Ésta debe ser la norma de nuestra conducta, no permitiendo a nuestras pasiones campar por sus respetos con la pretensión de satisfacerlas, ya que llevar una vida de pirata como ésta constituye un mal sin objeto. Un hombre que lleve este tipo de vida no podrá tener amigos ni entre los hombres ni entre los dioses. Pues donde no hay cooperación no puede haber amor, y un hombre así es incapaz de cooperación. Los hombres sabios, Calicles, nos dicen que aquello que mantiene unidos al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres, es precisamente la cooperación y el amor y el orden y la moderación y la justicia; por eso hablan del orden del universo (κόσμος) y no de su desorden y degradación...

Me he ocupado con cierta extensión del *Gorgias* porque en él se pone de relieve la esencia de este problema, así como la actitud general de Sócrates y Platón respecto de él, con un vigor dramático no superado en ningún otro lugar. Es cierto que no se alcanza en este diálogo ni una gran altura de argumentación ni una gran profundidad de comprensión. Calicles adopta una posición tan radical, que resulta insostenible, y, por ello, una vez que ha sido apeado de ella, su derrota está prácticamente concluida. Convendría no pasar por alto el hecho de que, a lo largo de todo este diálogo, la actitud de Platón respecto del placer es hostil, casi puritana. Es verdad que se admite que ciertos placeres son buenos o, mejor, conducen al bien: este último constituye nuestro auténtico fin, de forma que el placer resulta prácticamente incidental. El acento, no obstante, se carga sobre los placeres malos, cuya existencia se ve obligado

Calicles a admitir. El busca-placeres es opuesto constantemente a aquel que busca el bien —Sócrates—, y ambas actitudes se presentan como decididamente incompatibles. La alusión que aparece, en 474 e, a los placeres estéticos de los colores, sonidos, etc., constituye la única insinuación de que existen placeres más elevados que los corporales en que se centra la totalidad de la discusión. Nos produce la impresión de que el instinto de placer es por lo menos rechazable y de que difícilmente puede ser considerado como un instinto natural humano, a no ser por parte de Calicles y otros como él que sólo merecen ser tenidos en cuenta en atención a su número. Sócrates, sin embargo, admite que el verdadero arte de la oratoria (que no es otro sino la filosofía) debería investigar la naturaleza del placer (501 a).

Lo anteriormente dicho es válido también, en menor medida, respecto del *Protágoras*, diálogo del que nos ocuparemos a continuación. Se trata de uno de los muchos rasgos que poseen en común estos dos grandes diálogos de juventud de Platón. El *Protágoras* toma el problema exactamente en el punto en que el *Gorgias* lo había dejado: acabamos de ver cómo el placer y el bien no pueden identificarse, ya que ciertos placeres son buenos mientras que otros son perjudiciales, de donde Sócrates deducía que nuestro fin ha de ser el bien y no el placer. Pero esta conclusión, vemos ahora, no se sigue necesariamente. Sócrates examina con Protágoras la postura del hombre de la calle («la mayoría»), según el cual hay placeres buenos y placeres malos. Del mismo modo que Calicles fue obligado a aceptar esta postura, cabe ahora decir que Protágoras asiente a ella por omisión[8] en el diálogo que lleva su nom-

[8] Como prueba de esto, cf. mi artículo «The Structural Unity of the *Protagoras*», en *Clas. Quart.*, julio-octubre de 1933.

bre. En el curso de una discusión sobre la unidad de la virtud o excelencia, y concretamente sobre si el valor puede ser reducido a conocimiento, Sócrates introduce el problema del placer en la forma siguiente (351 b):

> —¿Estás de acuerdo, Protágoras —dije yo—, en que unos hombres viven bien y otros viven mal?
>
> Él asintió.
>
> —¿Te parece que un hombre vive bien si vive con dolor y sufrimiento?
>
> Contestó que no.
>
> —¿Y qué hay de un hombre que ha vivido con placer hasta el momento de su muerte? ¿No afirmarías en tal caso que ha vivido bien?
>
> —Lo afirmaría —respondió.
>
> —Entonces, ¿vivir con placer es bueno, mientras que lo contrario es malo?
>
> —Siempre que las cosas en que uno se complace sean bellas —contestó.
>
> —¿Qué es esto, Protágoras? No me digas que tú, al igual que la mayoría de la gente, llamas malos a ciertos placeres y buenos a ciertos dolores. Quiero decir: ¿acaso las cosas no son buenas en tanto en cuanto proporcionan placer, *independientemente de cualesquiera otras consecuencias que puedan derivarse de ellas,* y acaso el dolor no es igualmente malo en la medida en que es doloroso?

Protágoras se niega a aceptar en bloque este planteamiento, y ambos proceden a examinar la cuestión en su totalidad. Desde un principio se ponen de acuerdo en que los hombres se gobiernan por el conocimiento y la razón y no por sus impulsos[9]. Siendo esto así, se hace necesario explicar cómo es posible decir que son dominados por la pasión, el placer, el amor, etc., en contra de su mejor

---

[9] Puesto que ambos están de acuerdo en esto, no resulta necesario desarrollar el tema aquí. Se trata de un elemento esencial de la ética socrática. Cf., más adelante, págs. 328 y sigs.

juicio, y Sócrates continúa con su diálogo imaginario con el hombre de la calle (353 c):

> Y una vez más —dije—, si ellos nos preguntaran: «¿en qué consiste, a tu juicio, eso que llamamos ser dominado por el placer?», yo les contestaría de la siguiente manera: «Escuchad, Protágoras y yo intentamos deciros: ¿diríais que tal cosa sucede en los casos siguientes: a menudo los hombres son dominados por los placeres de la comida, la bebida y el sexo y ejecutan acciones que saben que son malas?» Ellos asentirían, y tú y yo volveríamos a preguntarles: «¿por qué llamáis malas a estas cosas? ¿Es porque cada una de ellas proporciona un placer inmediato y, por tanto, es placentera, o porque trae como consecuencia enfermedades, pobreza y un sin fin de cosas parecidas? Suponiendo que algo no traiga consigo tales consecuencias, ¿continuaría siendo malo porque proporciona al hombre un goce deseado?» ¿No hemos de suponer, Protágoras, que nos contestarán que estas cosas son malas no por proporcionar un placer inmediato, sino en atención a sus consecuencias, enfermedades, etc.?
>
> —Pienso —dijo Protágoras— que el hombre medio contestaría de esta manera.
>
> —Entonces, «¿al causar enfermedades, causan dolor, y al causar pobreza, causan dolor?» Opino que estarían de acuerdo.
>
> Protágoras opinó también así.
>
> —«Luego tales cosas, señores, de acuerdo con Protágoras y conmigo mismo, os parecen malas no por otra razón que porque acaban en el dolor y os privan de otros placeres». ¿No estarían de acuerdo?
>
> Ambos pensamos que sí lo estarían.

De la misma forma se muestra cómo la mayoría afirma que ciertos dolores son buenos sólo porque conducen ya a ulteriores placeres ya a evitar mayores dolores. Tal es el caso de las curas, las operaciones quirúrgicas o el servicio militar (354 c):

> Por tanto, consideráis que el dolor es malo y el placer es bueno, ya que llamáis malo al placer mismo en aquellas ocasiones en que os priva de placeres mayores o bien os conduce a dolores mayores que el placer que encierra. Por consiguiente, si denomináis malo al placer por relación a otro fin y en virtud de otra razón, deberíais estar en condiciones de indicarnos de qué fin o razón se trata. Y, sin embargo, no sois capaces de ello.

El mismo argumento vale, *mutatis mutandis,* en relación con el dolor. Queda claro ya que el hedonismo cualificado que profesan las masas y que también profesa (por implicación, al menos) Protágoras, puede ser reducido al hedonismo puro, en la medida en que utiliza el dolor y el placer como criterios únicos para juzgar el bien. Sócrates continúa demostrando que, cuando la gente se deja dominar por la pasión o el placer, son culpables de un error de cálculo al comparar el placer inmediato con el placer o dolor que resultarán después, es decir, al sopesar placer frente a placer, dolor frente a dolor, y uno frente al otro. Resulta absurdo pretender que hacen el mal aun teniendo conocimiento del bien: basta con sustituir los términos bien y mal por sus términos equivalentes de placer y dolor y nos veremos abocados a suponer que la gente escoge el dolor en lugar del placer. El placer inmediato resulta más atractivo solamente porque *parece* mayor a primera vista, si bien cabe rectificar esta primera impresión por medio de un cálculo más exacto. Lo que necesitamos es, por tanto, una ciencia más exacta del cálculo o medida (τέχνη μετρητική). Una vez más llegamos a la conclusión de que el conocimiento es nuestro objetivo, aun admitiendo el hedonismo del hombre común.

A pesar de que en este momento cae fuera de nuestro tema, observamos que Calicles no tenía por qué haber sido

tan fácilmente apeado de su postura fundamental de que placer y bien son idénticos, incluso a pesar de verse obligado a admitir como todo el mundo que no todos los placeres son deseables. Esto último, en efecto, no tiene por qué implicar bien alguno exterior por referencia al cual haya de ser juzgado el placer. Los desagradables placeres que con tanta rudeza introdujo Sócrates en la discusión podían haber sido calificados de viciosos simplemente porque conducen al dolor y nada más. Si Platón demostró en el *Gorgias* que es insostenible el hedonismo en su forma más cruda, en el *Protágoras* nos aclara que no basta con admitir, como Protágoras, que ciertos placeres son malos, a menos que se esté dispuesto a ofrecer otro criterio que el placer mismo —cosa que Protágoras no hace— para enjuiciar los placeres. Mientras éste falte, carece de sentido apartarse de la filosofía hedonista en el caso de Gorgias y Protágoras.

La actitud de Sócrates en este diálogo no debe chocarnos demasiado: Sócrates no se identifica en realidad con el cálculo hedonístico —que fundamentalmente es un *argumentum ad Protagoram*—, a pesar de la gran fuerza y entusiasmo, propios de un explorador, con que argumenta al respecto. Aun cuando el Sócrates histórico no hubiera mantenido nunca de hecho este punto de vista (cosa que no puede ser probada en absoluto), no resultaría chocante para un griego el ver desempeñando este papel al apóstol de la utilidad. Los griegos no pasaron por una revolución puritana y un renacimiento victoriano del Puritanismo, y no veían nada vergonzoso en el goce espontáneo. Ni siquiera Platón con toda su austeridad lo veía, a pesar de que en sus primeras obras, como en el *Gorgias*, y más aún en el *Fedón*, se exprese acerca de la vida de placer con una severidad digna de un asceta. Afortunadamente, nunca se

alejó demasiado de su realismo y sentido común griegos, y esto le libró de todo exceso puritano.

Las primeras obras de Platón están llenas de insinuaciones que posteriormente son desarrolladas y resulta interesante observar la distinción que en el *Protágoras* hace Pródico entre goce y placer. Esta distinción es rechazada posteriormente en la discusión por Sócrates y resulta, desde luego, verbal en gran medida: Pródico define el goce como aquello que adviene «cuando se aprende algo y se adquiere algún conocimiento con la mente», mientras que el placer se siente «en la comida, en la bebida y en otras experiencias placenteras corporales»[10]. Aparte de esta insinuación y al igual que en el *Gorgias*, no se alude para nada a los placeres superiores. La comida, la bebida y el sexo —catálogo tópico de los placeres físicos— constituyen el objeto primero y fundamental de la discusión en los pasajes relativos al hedonismo.

Ha quedado claramente establecido que hemos de hallar algún criterio para enjuiciar el placer si es que queremos evitar el hedonismo. Sócrates había afirmado ya en el *Gorgias* que tal criterio es «el bien». Pero a no ser que con ello se haga referencia a la Forma absoluta de Bien de la *República* —y no existe referencia alguna, al menos explícita, a la categoría de las Ideas en la obra de este período—, esta afirmación no nos resulta excesivamente útil y se hace necesaria una indagación ulterior. Planteando la cuestión de otra manera, nuestro problema consiste en hallar qué es lo que tienen en común los placeres buenos o útiles, en qué consiste esta cualidad de bondad de que carecen los demás placeres.

---

[10] 337 c. Obsérvese la *petitio principii* cometida por el sofista al incluir la palabra placentero en la definición de placer.

El problema se plantea abiertamente en el *Hipias Mayor*[11], diálogo en que se busca una definición de la belleza. El intento de definir la belleza es también para Platón un intento de definir el bien y, de esta forma, viene a constituir una búsqueda del criterio que necesitamos. Sin embargo, hay un pasaje en particular que nos concierne de una manera más directa aún. Después de encontrar defectuosas varias definiciones, lo bello acaba definiéndose como aquello que proporciona placer a la vista y al oído, lo cual abarca la pintura, la escultura, la música, las narraciones e incluso las leyes e instituciones.

En seguida surge la pregunta: ¿qué diferencia hay entre lo bello y otros placeres?, ¿qué característica poseen en común, capaz de justificar el que los coloquemos en una clase aparte? La diferencia no puede estribar en el hecho de que son placeres, pues por lo menos en esto coinciden con todos los demás. Las diferencias de intensidad son también irrelevantes (299 d), salvo que los placeres más intensos parecen ser más feos. Tampoco puede decirse que el placer de la vista es bello porque es de la vista, ni el del oído porque es del oído, ya que pretendemos hallar una característica común a ambas clases, tanto tomadas conjuntamente como por separado. Tampoco se trata del hecho de que son placeres de la vista *y* del oído, pues una clase puede ser bella independientemente de la otra. Por último, la sugerencia postrera y más vital es que los placeres de la vista y del oído son bellos porque constituyen los «menos perjudiciales» de los placeres. Este concepto es identificado con el de «más útiles». Pero resulta que la definición de lo bello como lo útil había sido rechazada ya porque lo

---

[11] En cuanto a la autenticidad de la obra, cf. la nota 10 en la pág. 30.

útil es «lo que produce el bien», estableciéndose una diferencia inaceptable entre el bien y su causa, lo bello (297 c). El *Hipias Mayor* no nos proporciona ningún criterio definitivo para juzgar el placer, pero plantea el problema con absoluta claridad, y la última sugerencia, en este caso rechazada, volverá a aparecer posteriormente: en los placeres «puros» de la *República* y el *Filebo* volveremos a encontrar de nuevo estos placeres «no perjudiciales». Todavía estamos ocupándonos exclusivamente de los placeres sensibles. No obstante, ha quedado definitivamente expresada la duda de si ciertas cosas no son capaces de proporcionar otro tipo de placeres que no pueden ser clasificados entre aquéllos (298 d). Esta distinción entre los placeres del cuerpo y los otros es profundizada en el *Fedón.* Es de sobra conocido que en este diálogo existe una separación muy marcada entre cuerpo y alma, y que es empeño del filósofo alcanzar una vida tan alejada como sea posible de las pasiones y deseos corporales. Pero los placeres que éste debe evitar son expresados por medio de frases como «los llamados placeres» (64 d). De hecho, no constituyen en absoluto placeres para el filósofo (ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν τοιούτων, 65 a). Lo cual *implica* que existen placeres de que le es dado gozar, si bien se hace referencia a ellos una vez sólo [12]. La palabra placer está todavía firmemente asociada al cuerpo y todavía alude primordialmente a la comida, a la bebida, al sexo y otras cosas por el estilo (64 d). Hay también un pasaje de especial interés en el cual se repite el cálculo hedonista del *Protágoras.* Los hombres, por lo común, son valientes llevados por el miedo a las desgracias —su virtud no es auténtica (68 e):

[12] 114 e: τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν (ἡδονάς). Existen también recompensa y castigo después de la muerte, y es de presumir que la recompensa consista en placer.

Por miedo a verse privados de otros placeres que desean, evitan unos placeres siendo dominados por otros. Y aun llaman depravación al hecho de ser gobernados por el placer. Pero ocurre que dominan ciertos placeres precisamente porque son dominados por otros. A esto es a lo que se refería hace un momento: su autocontrol se debe exclusivamente a su depravación.

—Así parece.

—Querido Simias, placer por placer, dolor por dolor, miedo por miedo, los más grandes por los más pequeños, como si se tratara de monedas, no es el camino recto que conduce a la bondad (ἀρετή). El saber es la única moneda válida por la cual debería cambiarse todo lo demás. Posiblemente éste es el precio que merecen, aquello con lo cual se compran y venden auténticamente todas estas cosas, el valor, la moderación y la justicia; en una palabra, la verdadera virtud acompañada de saber tanto si le acompañan como si no le acompañan todas las demás cosas del tipo del placer, el miedo, etc.

Sócrates continúa explicando cómo solamente cabe basar en el conocimiento una norma adecuada de conducta. Existen dos formas de vida: la equivocada, propia del que pesa cuidadosamente los valores del placer, y la recta, propia del filósofo y basada en el conocimiento. El bien —que en el *Fedón* significa la forma trascendente de bondad— es el objeto del conocimiento en el cual el filósofo encontrará el único criterio fidedigno para la selección de los placeres. El filósofo concederá poca importancia al placer físico, si bien no se nos ha dicho prácticamente nada acerca de otro tipo de placer. Debemos concluir que el instinto de placer desempeña muy poco papel o ninguno en la vida del pensador, lo cual encaja con el divorcio completo existente en este diálogo entre el mundo noético y el mundo físico, divorcio que se refleja en la casi absoluta separación entre la mente cognoscente y el resto de la personalidad humana.

El *Banquete* nos produce una impresión francamente distinta[13]. En él la satisfacción del deseo apasionado de belleza conduce al más alto grado de felicidad y placer. Semejante reivindicación de las emociones implica el abandono del intelectualismo puro del *Fedón*, que es prácticamente negado.

La gran contribución de la *República* a nuestro tema consiste en la reconciliación teórica de ambos puntos de vista. En los primeros libros, no obstante, encontramos muy poco acerca del placer.

Es cierto que en la escena introductoria nos tropezamos con una deliciosa discusión acerca de la vejez y el placer; esta discusión, no obstante, no añade nada nuevo a lo que hasta ahora hemos visto. Los placeres en discusión son todavía los placeres sensibles, comida, bebida y sexo, cuya pérdida deploran los ancianos. Se equivocan éstos, dice Céfalo, cuando culpan a la edad; más bien deberían culpar a su propia incontinencia, que los hace mezquinos tanto en la vejez como en la juventud. Para mostrar cuál ha de ser la actitud apropiada al respecto, se recurre a la anécdota de Sófocles, quien, al preguntársele si aún podía deleitarse con el placer del sexo, contestó: «Calle, hombre. Estoy encantado de haberme librado de él, como un esclavo que ha escapado de un amo salvaje y loco» (329 c). El resto del libro primero contiene una discusión con el sofista Trasímaco, que adopta la misma actitud que Calicles en el *Gorgias*: también para él la justicia consiste en la Superioridad del más fuerte. La actitud de Sócrates es la misma que en el caso anterior, y la discusión general sigue las mismas líneas, si bien Trasímaco resulta ser con mucho el interlocutor más sutil e inteligente. Sin embargo, se carga el

---

13 Cf. *inf.*, págs. 203 y sigs.

acento sobre el tema de la justicia o derecho (δικαιοσύνη) más bien que sobre el placer, apenas mencionado explícitamente; no aparece ninguna contribución nueva al problema del placer.

Éste no aparece en la discusión por derecho propio hasta el libro quinto, y aun entonces sólo aparece un momento. Sólo se toma en serio en el libro noveno. Sin duda está presente implícitamente durante todo este tiempo, pues la pregunta planteada al comienzo del libro segundo y contestada en el noveno es la de si es más feliz el hombre justo o el injusto; es decir, qué tipo de vida contiene más placer. Siempre que Platón trata de la pasión, el placer que se deriva de la satisfacción de ésta interviene lógicamente como factor que debe tenerse en cuenta en la discusión. Además, el proyecto por medio del cual se elimina la vida familiar en el libro quinto es en cierto sentido un proyecto para someter a los intereses del estado la violencia de los instintos sexuales y para crear una comunidad de intereses capaz de llevar a «alegrías comunes y tristezas comunes» [14]. Se reconoce el deseo de obtener los placeres del amor con una mayor libertad cuando se describen en forma homérica las recompensas de los valientes, haciéndolas consistir —no sin cierta socarronería— en conseguir más besos, más mujeres, más vino y más comida juntamente con el honor [15]; los placeres del amor, sin embargo, no se mencionan expresamente al reglamentar el matrimonio y la procreación [16].

---

[14] Cf. pág. 408.

[15] 468 c-d.

[16] Sin embargo, en 460 b, las «oportunidades mayores de acostarse con mujeres» son también consideradas exclusivamente como recompensa del valiente. Debería tenerse en cuenta que, no obstante, aquellos que han sobrepasado ya la edad de procrear quedan en libertad en cuanto a sus relaciones sexuales. Esto, evidentemente, no es ya asunto del Estado (461 b).

En la descripción del filósofo se añade algo importante al dejar bien sentado que éste encuentra placer en la búsqueda de la verdad y que su amor a ésta constituye una pasión tan fundamental como cualquier otra [17]. De esta forma se desarrolla la sugerencia del *Hipias Mayor*, quedando los placeres del alma definitivamente separados de los del cuerpo. Una vez reconocido que la vida del filósofo es fuente de placer en el sentido más pleno de esta palabra, Platón es libre ya de admitir sin escrúpulos que sólo podemos desear en sentido propio aquello que nos proporciona placer, aunque con frecuencia continúe utilizando esta palabra en conexión con los placeres físicos solamente [18].

En el libro quinto se dice que nuestros guardianes necesitarán el conocimiento del bien. Pero ¿qué es el bien? Unos dicen que es el placer, otros que el saber. Ambas teorías presentan sendas dificultades: los que creen en el saber, al ser urgidos, solamente pueden definirlo como saber acerca del bien, incluyendo abiertamente en la definición el término que debe definirse; cualquier hedonista, por su parte, se verá obligado a admitir que ciertos placeres son malos, incurriendo en una patente contradicción. Al preguntársele por su propia opinión, Sócrates accede a describir no exactamente el bien, sino el retoño del bien, y nos ofrece el famoso símil del sol, que es al mundo de la visión lo que «la Forma del bien» es al mundo del conocimiento [19]. Lo que sigue a continuación —la exposición más clara de

---

[17] ἡδονὴ ψυχῆς, en 485 d. En cuanto al amor por la verdad considerado como auténtica pasión, véase 474 d y sigs. y 485 d.

[18] De la misma forma, continúa utilizando la palabra «apasionado», ἐπιθυμητικόν, en relación con la parte más baja del alma, incluso después de haber aclarado explícitamente en el libro IX que cada parte posee sus correspondientes pasiones. Cf. págs. 212 y sigs.

[19] La explicación de este símil, así como también la explicación del símil de la Línea, se encuentra más arriba en las págs. 51 y sigs.

la teoría de las Ideas que hay en Platón— constituye desde el punto de vista que nos ocupa una elaboración de la respuesta ofrecida en el *Fedón* al problema del *Protágoras,* solución ya predibujada en el *Hipias Mayor.* La «Forma del bien» es el criterio a través del cual nos es posible juzgar el placer. Dentro del contexto del símil de la línea, los placeres serán evidentemente buenos en la medida en que se acerquen al punto más alto, B, donde se encuentra el Bien; la gama de los placeres corresponderá a la gama de la realidad objetiva y de las funciones del alma representadas en los distintos segmentos de la línea. A lo largo de los libros sexto, séptimo y octavo el interés es predominantemente metafísico y político, si bien no debe olvidarse que toda la discusión ha surgido a partir de la tentativa de determinar las exigencias enfrentadas del placer y el bien.

Cuando llegamos al libro noveno, la ciudad ideal está ya edificada, el filósofo y las Formas ideales —así como los diferentes tipos de gobierno y los distintos tipos de individuos que corresponden a ellos— han quedado ya descritos. Podemos ahora tornar a la cuestión debatida en el libro primero: ¿quién es más feliz, el hombre bueno o el malo? Éste es el momento idóneo para una discusión ulterior acerca del placer; así aparece de hecho en las pruebas segunda y tercera de que el tirano es desgraciado en grado sumo. La prueba primera constituye una llamada a la experiencia, una descripción de la corte del tirano llena de rivales y aduladores que convence a Glaucón de que un hombre así no puede ser feliz (578-80).

La discusión acerca del placer comienza con una afirmación explícita y enfática de que cada una de las partes del alma posee placeres y pasiones específicas (580 d):

> De la misma manera que hay tres partes en el alma, también me parece que ha de haber tres tipos de placer en correspondencia con cada una de ellas, así como tres tipos de deseo y de formas de gobernar el alma[20].

Existen tres formas de vida, la del amante del saber, impulsada por la pasión de la verdad; la del ambicioso, impulsada por la pasión del honor y la victoria, y la del «apasionado» propiamente dicho, cuyo objetivo fundamental es la satisfacción de los deseos físicos juntamente con la acumulación de salud necesaria para ella. ¿Cuál de las tres proporciona el mayor placer? (581 c):

> Ya sabes que si preguntaras a cada uno de estos tres hombres sucesivamente cuál de las tres formas de vida proporciona el mayor placer, cada uno de ellos ensalzaría la suya propia por encima de las otras dos. El negociante diría que, comparados con la ganancia personal, los placeres resultantes de poseer honores y de aprender no valen nada, a no ser que de alguna manera proporcionen dinero.

Lo mismo ocurriría con los otros dos (581 e):

> Cuando los placeres de cada uno de estos tipos y la vida misma son sometidos a discusión, no sobre cuál de ellos es mejor o peor, sino cuál proporciona en realidad más placer y menos dolor, ¿cómo saber cuál de los tres está diciendo la verdad?

Sócrates establece que son tres los elementos necesarios para juzgar correctamente: experiencia, conocimiento y capacidad para expresarlo. ¿Cuál de nuestros tres hombres tiene derecho a considerarse superior a los otros en estas

---

[20] La importancia psicológica de este pasaje y de 486 d, donde se repite la misma afirmación, es analizada más adelante en las páginas 210 y sigs.

cosas? Comencemos por la experiencia: el negociante no sabe nada acerca del goce que proporciona el descubrimiento de la verdad, mientras que el filósofo necesariamente habrá experimentado desde su infancia las ventajas del dinero y de los placeres físicos; el honor acompaña al éxito obtenido en cualquiera de las tres formas de vida, de modo que el filósofo tiene también conocimiento del placer que proporciona; sólo él, por otra parte, está al corriente de los placeres de la investigación. En experiencia, por tanto, es el primero. En cuanto al saber y al conocimiento o intelecto, órgano real del juicio, constituye su instrumento característico; el lenguaje, a su vez, es el instrumento del conocimiento.

A todas luces, pues, el filósofo es el único que posee la experiencia, el saber y la capacidad de expresión necesarias para establecer una comparación verdadera, y su opinión ha de ser la verdadera. De todo esto se deduce que los placeres de la mente son los mayores; los del honor vienen después, y los placeres físicos vienen al final de todos. Platón no afirma que el placer físico sea un engaño, ni tampoco que el honor sea algo vacío. Se limita a presentar su opinión bien meditada de que uno y otro carecen de relieve comparados con el placer que se experimenta en la búsqueda de la verdad. No debemos olvidar que el honor fue suyo también en forma plena y que de ningún modo es el único en mantener esta opinión entre aquellos que han tenido experiencia de los tres tipos de placer. No cabe dudar de que este aserto era considerado absolutamente verdadero por él. Queda ya establecido que los placeres de la mente son los más grandes, considerados *precisamente en tanto que* placeres; para ello se recurre tanto a un tercero (Glaucón ha admitido a partir de la descripción de la corte del tirano que éste no podría ser feliz) como al sujeto

mismo. Sócrates aborda ahora el problema planteado en el *Gorgias* respecto de la naturaleza del placer. En este momento le resulta posible hacerlo, ya que la teoría de las Formas expuesta en los libros anteriores nos ha proporcionado lo que nos faltaba, un criterio objetivo para distinguir entre placeres buenos y malos; continúa afirmando que los placeres del filósofo son los más *reales* y que los demás placeres no son «completamente verdaderos» (παναληθεῖς) ni tampoco «puros».

Existe el placer, existe también su opuesto, que es el dolor, pero existe también un estado mental que no es ni el uno ni el otro: «entre ambos existe un estado de reposo del alma» (583 c). Resulta placentero después de un dolor agudo, de la misma forma que el retorno a la salud normal después de la enfermedad; por la misma razón la desaparición de un placer agudo parece dolorosa, aun cuando realmente no lo es. Placer y dolor constituyen estados activos, κινήσεις, es decir, movimientos. Y existen, por supuesto, placeres que no requieren un dolor previo, como, por ejemplo, los placeres del olfato. Debemos imaginarnos dos regiones, una más alta y otra más baja, y un punto intermedio entre ellas. Aquellos que alcanzan este punto viniendo desde abajo, lo llaman alto; aquellos que lo alcanzan viniendo desde arriba, lo llaman bajo, como le ocurriría a uno que comparara el color gris con el negro y lo denominara blanco por no haber visto antes nunca el color real. Sin embargo, no es realmente blanco. Lo mismo ocurre con el placer y el dolor. Un ejemplo moderno nos ayudará probablemente a esclarecer el pensamiento de Platón [21]. Sentimos más calor a medida que el mercurio sube en el termómetro.

[21] Cf. el concepto afín de una medida absoluta en el *Político*; véase más arriba, pág. 79, donde he utilizado también la temperatura como ejemplo.

Quienes vivan en un clima auténticamente frío hablarán de calor al llegar a un punto que, sin embargo, produce aún la sensación de frío a quienes viven en una zona tórrida. Aquéllos no conocen el «calor real», y éstos ignoran el «frío real». Unos y otros confunden la simple cesación de su estado habitual con el contrario de éste. Cabe objetar, por supuesto, que las palabras caliente y frío son relativas. Así es, y la concepción platónica de un estado intermedio puramente negativo resulta discutible. Pero por muy relativos que estos términos sean, hay un grado de «calor real», desconocido para un esquimal. En este sentido sostiene Platón que existe un tipo de placer real, sólo conocido por el filósofo. Merece también la pena notar que, al negar el nombre de placer a la ausencia de dolor, y viceversa, Platón afirma que placer y dolor son estados de actividad, rechazando así la confusión de la felicidad con la mera imperturbabilidad y ausencia de todo deseo, estado negativo y pasivo que constituiría el ideal de los epicúreos. Un epicúreo nunca hubiera podido escribir el *Banquete*.

La superior «verdaderidad» de los placeres de la mente es apoyada a continuación por medio de un argumento más metafísico. Todos los placeres físicos consisten en «llenar un vacío» —idea que nos recuerda la criba y los recipientes del *Gorgias*—, y también, en cierto sentido, ocurre lo mismo con los placeres de la mente. Pero un vacío se llena más verdaderamente cuando es llenado con algo que es más verdadero, y cuando el recipiente mismo es también más verdadero y permanente. Puesto que la mente se llena con las Formas de la verdadera Realidad, siendo a la vez afín a éstas, se llena más verdaderamente, y, por tanto, el placer que experimenta al llenarse es también más verdadero (585 c). Este argumento no parece excesivamente convincente, al basarse como se basa en una metáfora. Pero una

lectura cuidadosa de este pasaje nos muestra que Platón pretende hacer hincapié —de una forma quizás excesivamente pintoresca— sobre la estabilidad y permanencia[22] de los objetos de conocimiento y, por ende, la estabilidad y permanencia de los placeres a que aquéllos dan lugar. Sobre esto volverá, así como también sobre la cuestión de la «pureza», que no queda elaborada en este lugar, aun cuando la referencia a placeres no precedidos de dolor nos proporciona una pista para descubrir su significado (584 b). Debemos admitir, en todo caso, que se presta enormemente a confusión el uso que hace de la palabra «verdadero» o «real» (ἀληθής) e igualmente «puro», de que no ofrece explicación suficiente. A continuación viene uno de esos párrafos vigorosos que abundan en la *República* (586 a):

> Aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la virtud y que están siempre ocupados en festines y otros placeres por el estilo, van hacia abajo (i. e. hacia el dolor, concebido como algo que está por debajo de la línea intermedia o estado neutro) y de nuevo vuelven al estado intermedio, y de esta forma andan errantes a lo largo de su vida, sin lograr nunca subir por encima de él hasta lo que realmente existe por arriba. Ni miran hacia ello ni hasta ello llegan, de modo que nunca se llenan verdaderamente de lo que verdaderamente existe y nunca experimentan el placer cierto y verdadero, sino que miran siempre hacia abajo con sus cabezas inclinadas como los animales hacia el suelo y arrimados a las mesas de la comida comen, engordan y fornican. El ansia de poseer tales cosas en abundancia les lleva a darse coces y cabezazos, y a matarse entre sí con los cuernos y las pezuñas de hierro, pues son insaciables al no haberse saciado nunca de realidad aquella parte de ellos que existe verdaderamente y podría ofrecerles satisfacción.

---

22 Por ejemplo, 585 c, τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου, aquello que depende de lo inmortal y siempre-idéntico...

Más adelante Sócrates hace una concesión importante (586 d):

> En cuanto a los deseos de las partes codiciosas y ambiciosas del alma, si obedecen a los dictados de la razón y buscan y consiguen con ayuda de ésta aquellos placeres que la sabiduría aconseja, podrán alcanzar también placeres tan cercanos a la verdad como es posible en el caso de éstos.

De esta forma, cada parte del alma del filósofo encuentra su propio placer y su propia satisfacción en armonía perfecta. Pero si no gobierna la razón, sino otra parte del alma, ésta será incapaz de encontrar lo que es mejor para sí misma. Sigue a continuación un divertido sistema de multiplicación, por medio del cual se demuestra que el tirano es 729 veces más desgraciado que el rey filósofo. No se pretende que estos pormenores sean tomados demasiado en serio; se trata más bien de representar míticamente como inmensa la distancia que existe entre uno y otro [23].

No cabe duda de que la *República* marca un avance considerable en la teoría de Platón acerca del placer. En este diálogo, al igual que en el *Gorgias*, se pone de manifiesto

---

[23] El «juego» matemático es mucho más sencillo de lo que usualmente se supone. Tenemos la siguiente escala de méritos considerada en orden descendente: 1) el rey filósofo, 2) el timócrata, 3) el oligarca, 4) el demócrata, 5) el tirano. Teniendo en cuenta los dos extremos de una serie, como hacían los griegos, el oligarca ocupa el *tercer* lugar a partir del rey y, por tanto, es tres veces más desgraciado que él. El tirano, por su parte, ocupa el tercer lugar a partir del oligarca y, por consiguiente, se encuentra 3×3, es decir, nueve veces alejado del rey en lo que al placer se refiere. Pero para representar la vida necesitaríamos un número en tres dimensiones (cf. el número platónico, pág. 59); de ahí que haya que elevar al cubo el número 9, con lo cual tendríamos la cifra de 729, que representa (míticamente y medio en broma) las diferencias entre las formas de vida de los dos extremos.

que el hedonismo en su forma más cruda es insostenible. Pero las teorías metafísicas de los libros centrales nos proporcionan un criterio objetivo exterior para juzgar el placer; precisamente las Formas y, por encima de todas ellas, la Forma de bien. Cierta ayuda nos proporciona también la división tripartita del alma en pasiones, sentimiento e intelecto, reconociéndose a los placeres intelectuales como los más reales y los más puros en el sentido de que están libres de dolor. En cuanto a los placeres de las partes inferiores —y entre ellos están incluidos los placeres físicos sobre los que se centraba la atención en los diálogos primeros—, al estar estrechamente vinculados con el dolor previo de una necesidad física, no son sino una mezcla de placer y dolor y, desde luego, poco más que el estado intermedio de tranquilidad o simple cesación del dolor. Esto último, sin embargo, y precisamente por constituir un estado meramente negativo, no es un auténtico placer[24]. Posteriormente y casi como una ocurrencia tardía, Platón admite que estos placeres inferiores poseen una función propia y son capaces de proporcionar goce siempre que estén sometidos al dominio de la razón.

La discusión más amplia con mucho y más profunda del tema del placer se encuentra en el *Filebo.* Al comienzo del diálogo, Filebo aparece retirándose de una discusión que se ha prolongado durante cierto tiempo y su postura vuelve a ser expuesta en atención a Protarco, quien se hace cargo de la discusión en lugar de aquél (11 b):

> Filebo afirma que el placer, goce y deleite y demás cosas relacionadas con ellos son buenas para todas las criaturas vivientes. Nosotros pretendemos que lo bueno no son esas cosas, sino el conocimiento, la inteligencia, la memoria y demás

---

[24] Cf. *Fedro,* 258 e.

> cosas afines, la opinión verdadera y el razonamiento correcto. Y que todo lo relacionado con esto último es mejor que y superior al placer para todos aquellos que son capaces de participar de ello.

Una vez más se parte de una postura radical que se mostró insostenible en cualquiera de sus dos extremos. Y, puesto que los libros centrales metafísicos de la *República* surgieron del intento de contestar a la cuestión que aquí se propone, no resulta sorprendente que el *Filebo* también ofrezca contribuciones importantes para la ciencia del Ser.

La primera dificultad que surge es la multiplicidad del placer (12 c):

> Si nos fijamos sin más en la palabra, nos da la impresión de que el placer es una única cosa, si bien adquiere formas diferentes y en cierta manera dispares entre sí. Considera, pues: decimos que las personas disolutas sienten placer y también que las personas moderadas experimentan placer en su gran moderación. Lo mismo ocurre tanto al hombre ignorante lleno de opiniones y esperanzas ignorantes como al hombre sabio en su sabiduría. ¿Cómo puede nadie, sin ser tenido por loco con razón, afirmar que todos estos placeres son semejantes entre sí?

La fuerza de este párrafo estriba en que llamar buenos a todos los placeres es atribuir a todas estas formas tan diversas de placer una segunda cualidad común, además de la primera —«placeridad»— que indudablemente poseen todas; de esta manera se postula una mayor semejanza entre ellas, en contra de lo que la experiencia parece indicar. Por el contrario, los placeres pueden muy bien ser opuestos en un alto grado, ya que los verdaderos opuestos se encuentran dentro del mismo género, como ocurre con las formas y colores (12 e). No hay por qué desesperarse demasiado ante esta multiplicidad de los placeres, ya que lo mismo ocurre

con su oponente, al existir distintas formas de conocimiento. Esto lleva a un nuevo examen del método apropiado de división y clasificación (διαίρεσις), el viejo problema de lo uno y lo múltiple[25].

Se ha sugerido que ni el placer solo ni la sabiduría sola pueden identificarse con el bien supremo, que está más allá de los dos y es algo completo y perfecto (τέλεον), adecuado (ἱκανόν) y fin último de todo deseo (20 d). El placer solo no puede identificarse con él, ya que, sin la mente, la memoria o la opinión, no seríamos conscientes de sensación alguna, ni de placer, ni de su opuesto. Una vida así sería tal vez propia de un molusco, pero no, desde luego, de un ser humano. En cuanto a la mente, veamos (21 d):

> Si alguno de nosotros aceptaría vivir poseyendo sabiduría, entendimiento, conocimiento y memoria acerca de todas las cosas, pero sin participar del placer, grande o pequeño y sin participar tampoco del dolor, es decir, careciendo de toda experiencia de este tipo.

A lo cual Protarco contesta en la única forma posible:

> Yo no escogería ninguna de estas dos formas de vida y pienso que tampoco lo haría ningún otro.

Ambos candidatos deben, pues, renunciar al primer puesto. Ya vimos en la *República* cómo ambas actitudes extremas llevan a contradicciones, pero en el *Filebo* se rechaza de forma más tajante aún la vida de puro intelecto, considerándola inhumana, no deseable e imposible. La conclusión puede parecer evidente, pero era necesario subrayar, teniendo en cuenta a los fanáticos —y en sus primeras obras

[25] Cf. pág. 81.

Platón se acerca a veces peligrosamente al fanatismo [26]—, que ni querríamos ni, aun queriendo, podríamos renunciar al mundo del sentimiento y la emoción en aras de un intelectualismo puro que no existe, al menos para nosotros los seres humanos.

Una vida buena debe contener, por tanto, cierta mezcla de conocimiento y sentimiento, de intelecto y placer. Nos queda aún por ver cuál de los dos es más afín al bien supremo, que está más allá de ambos, y cuál, por consiguiente, merecería el segundo lugar. Pero para ello es necesario saber algo acerca de la realidad suprema a que se aproximan y de esta forma se plantea aquí una discusión de tipo metafísico: la Realidad está constituida por lo Ilimitado o Indeterminado, sobre lo cual se imprime el Límite o Medida, produciéndose la mezcla de ambos en que consisten las cosas mismas; a estos tres elementos habría que añadir la causa de la mezcla, el agente [27]. Cuando, más adelante, se clasifica al placer abstractamente considerado del lado de lo Indeterminado por su capacidad de extensión infinita, mientras que el intelecto es clasificado del lado de la Causa como «rey de cielo y tierra» (28 c), la superioridad de este último queda establecida una vez más para todos aquellos que acepten tales presupuestos metafísicos (31 a):

---

26 Cf. Ritter, II, 446: «Der *Philebus* ist in seinem Urteil über die notwendige Lustgefühle entschieden weniger schroff als die *Politeia*», así como el análisis completo, *ad loc.* Pero aun cuando Platón habla a veces como un fanático del intelecto, en sus momentos de mayor sosiego recomendó siempre un desarrollo equilibrado de todas las «partes del hombre»; por ej., en la *República*, 410, donde se reconoce que la dedicación excesiva al estudio, cuando llega a descuidar la formación física, produce hombres «blandos».

27 Véanse las págs. 83 y sigs. para un análisis de la fórmula metafísica.

> Recordemos esto acerca de ambos: la Mente es afín a la Causa y a su género, mientras que el placer es en sí mismo ilimitado y afín al género de las cosas que ni tienen ni tendrán en sí mismas comienzo, medio y fin.

El placer, al igual que cualquier otro fenómeno, debe hallarse fácticamente dentro de la clase tercera o mixta de realidad, ya que no es posible examinarla independientemente del dolor. Su origen es el siguiente (31 d):

> Afirmo que cuando se destruye la armonía en los seres vivientes, su estado natural se disuelve y surge a la vez el dolor.
>
> —Es muy probable.
>
> —Mientras que cuando la armonía es restaurada y se vuelve al estado natural, debe afirmarse que aparece el placer, en resumidas cuentas[28].

Al ser urgido para que explique esta afirmación hasta cierto punto esotérica, Sócrates la ejemplifica recurriendo al hambre y a la sed (31 e):

> La sed es destrucción, dolor y disolución, mientras que la capacidad de reponer la cantidad de humedad que se ha secado resulta placentera; del mismo modo, cualquier separación o disolución contrarias a la naturaleza —en el calor, por ejemplo— constituyen un dolor; pero el enfriamiento y retorno a la normalidad constituyen un placer... mira si estás de acuerdo con mi argumento de que cuando una especie viviente, originada a partir del Límite y lo Ilimitado en la forma que he descrito, se destruye o corrompe, entonces surge el dolor; mientras que el retorno a su naturaleza propia proporciona placer en todos los casos.

---

[28] Se trata de un claro residuo de las teorías médicas del siglo v, que interpretaban la salud como equilibrio o armonía entre los opuestos, teoría asociada usualmente con el nombre de Alcmeón. Su aspecto fisiológico aparece desarrollado detalladamente en el *Timeo*, 64 a y siguientes.

Acabamos de estudiar la naturaleza y origen del placer —el problema planteado en el *Gorgias*— y nos encontramos con que éste acompaña al retorno del funcionamiento normal y sano del organismo. No se trata ya, pues, esencialmente de un enemigo que vencer o eliminar, sino de un compañero agradable de la buena vida, aun cuando en el *Filebo* —al igual que en los diálogos primeros— hemos tenido en cuenta al respecto solamente los placeres físicos. Aún queda en pie el problema de cómo encajarán dentro de este cuadro los placeres de los malos; Platón se ocupará de esto más adelante. En este momento debe retornar al análisis y clasificación del placer en sus distintas formas.

Todo esto que constituye la parte central del diálogo resulta hasta cierto punto confuso, ya que el problema es analizado desde cuatro ángulos distintos y aparecen cuatro clasificaciones diferentes, íntimamente entrelazadas y que no se excluyen mutuamente. Sólo más tarde podrá quedar clara la contribución que aporta cada una de estas clasificaciones del placer.

La primera clasificación divide a los placeres en placeres del cuerpo y placeres del alma, en la forma simple que ya conocemos.

Hay, sin embargo, una diferencia. Los placeres físicos continúan siendo ciertamente los de siempre, pero Sócrates pone ahora gran cuidado en dejar establecido que incluso este tipo de placer afecta a la mente o alma juntamente con el cuerpo. Se esfuerza en distinguirlos claramente de otras perturbaciones físicas pequeñas que pasan inadvertidas, i. e. no alcanzan el nivel de la conciencia. En otras palabras, no existen placeres puramente físicos[29], puesto

[29] 35 e: «este razonamiento viene a negar que exista una pasión física», ἐπιθυμία σώματος. Ya en la *República* hablaba de: «los placeres que afectan al alma *a través del* cuerpo», διὰ σώματος. Véase La Fontaine, pág. 38, con referencias. Cf. también *Teeteto*, 186 c.

que la conciencia implica siempre al alma. Los llamados placeres físicos afectan primariamente al cuerpo y, a través de él, llegan al alma o, como nosotros diríamos, a la mente.

Frente a éstos, tenemos los placeres de la memoria y la anticipación, que se originan en el recuerdo y en el deseo, y que pertenecen por entero al alma, lo que significa que no son directamente causados por percepción sensible alguna. Debe tenerse en cuenta que nos encontramos aún a sólo un paso de la comida, la bebida, el sexo y los demás placeres de este tipo, ya que esta segunda clase de placeres consiste simplemente en la anticipación de los de la primera. Platón quiere establecer que existen placeres no provenientes de los sentidos; y si le es posible establecer esto sin tomar un punto de partida demasiado alejado de los placeres ordinarios y sin introducir formas nuevas de goce aún por analizar, es muy posible que su argumentación gane en fuerza. Avanzar de esta forma paso a paso constituye un procedimiento dialécticamente excelente en orden a preparar a sus lectores para aquellos otros goces no corporales que serán introducidos más tarde.

Otro punto sobre el que se hace hincapié en este momento es la mezcla de placer y dolor que acontece cuando se está hambriento y se anticipa mentalmente un festín; de esta forma se subraya una vez más el hecho de que uno y otro pueden darse a la vez —hecho que, como recordamos muy bien, causó la derrota de Calicles—. También se echa mano de la existencia de perturbaciones corporales tan tenues que pasan inadvertidas, con el fin de demostrar que existe un estado neutro que no es ni lo uno ni lo otro. La importancia de este punto se vio en la *República* y se volverá a tratar más adelante.

Los placeres de la anticipación son a continuación divididos en *verdaderos* y *falsos*. Esta clasificación, a pesar de

que formalmente no es sino una ulterior subdivisión, tiene tanta importancia que debemos considerarla como un segundo punto de vista desde el cual es analizado el placer en su totalidad. Estamos familiarizados con ellos desde la *República*, si bien aquí se plantea en una forma diferente. Si se pretende clasificar ciertos placeres como falsos, lo más fácil es comenzar por aquellos que se basan en esperanzas sobre el futuro. Sócrates pretende sentar que, al haber esperanzas y expectaciones verdaderas y falsas, los placeres que en éstas se basen serán también verdaderos y falsos. Ahora bien: hablar de falsedad o falta de verdad en los sentimientos parece a primera vista una falacia evidente, y Protarco la rechazaría como tal (36 c-e). Pero si Platón se niega a rechazarla y se ocupa del tema con considerable amplitud es porque pretende hacer resaltar una distinción auténticamente real, independientemente de las palabras que se utilicen. El sentimiento de placer es evidentemente algo real en tanto que sentimiento, aun cuando se base en falsas esperanzas; pero también las esperanzas falsas y las opiniones erróneas son reales consideradas en sí mismas, lo cual no impide que sean falsas:

> Sea el placer verdadero o falso, esto no elimina el hecho de que se siente el placer (37 b)[30].

De otra parte, existe una notable diferencia entre una esperanza o expectación a la que corresponde un hecho y otra que no tiene correspondencia real:

> Las imágenes de las opiniones y afirmaciones verdaderas son verdaderas, mientras que las imágenes de opiniones falsas son falsas (39 c).

---

[30] Platón utiliza aquí dos palabras para indicar los placeres «verdaderos»: ἀληθής, verdadero o real, y ὀρθός, justo o correcto. El segundo es evidentemente más apropiado. Véase Ritter, II, 443.

De esta manera podemos gozar anticipando cosas que van a suceder y también cosas que no sucederán (40 a):

> Todos los hombres, como acabamos de decir, están llenos de esperanza.
>
> —Así es.
>
> —Y cada uno de nosotros sostiene una especie de conversación consigo mismo, a la cual llamamos esperanza.
>
> —Sí.
>
> —Y de esta forma tenemos imágenes pintadas en el interior de nosotros mismos. Hay personas que a menudo se ven a sí mismas poseyendo una gran fortuna, y encuentran mucho placer en esta visión. Y se ven a sí mismos pintados dentro de sí mismos gozando enormemente.

Los retratos mentales de los hombres buenos se corresponden con los hechos, mientras que los de los hombres malos no se corresponden:

> Existen, de acuerdo con tu argumentación, placeres engañosos que se encuentran en las almas de los hombres, imitaciones ridículas de la verdad; y lo mismo ocurre con el dolor.

A continuación se nos fuerza a admitir

> que es posible para un hombre sentir placer realmente con cualquier cosa y de cualquier forma, ya se trate de un presente que no existe, de un pasado inexistente o bien, como ocurre la mayoría de las veces quizás, de un futuro que nunca sucederá (40 d).

La conclusión que se desprende es que, al igual que las opiniones y esperanzas son malas cuando son falsas, también existen falsos placeres, que son malos por la misma razón. Un goce que se basa en esperanzas falsas no puede ser llamado correcto o verdadero en ningún sentido. Puede acusarse con razón a Sócrates de forzar el significado de la palabra (ψευδής), engañoso o falso, o, cuando menos,

de usarla en un contexto muy poco usual. Tampoco la analogía con la opinión resulta totalmente correcta. Por regla general no juzgamos el placer por relación a la verdad, aunque el punto de vista de Platón es que deberíamos hacerlo. Sea lo que sea de todo esto, debemos observar que define con verdadero cuidado las palabras que utiliza y que la distinción que establece es real. ¿No nos parece acaso natural denominar «falsos» a los placeres de quienes se evaden de los problemas de la vida refugiándose en los goces dudosos de unos sueños imposibles, de quienes continuamente piensan y hablan de las cosas importantes que van a hacer en un futuro lejano, pero abandonan siempre las cosas pequeñas que podrían pero no quieren hacer en el presente? [31]. Platón sin duda va más lejos, y en último término señalaría como falsa la mayor parte de lo que pasa por ser los placeres de la vida para la mayoría de la gente. Puede acusársele de ir demasiado lejos, pero sólo un lector superficial negaría que pueden decirse muchas cosas más en contra de lo que denomina «falsos» placeres y no solamente el hecho de su carencia de contacto con la realidad. En esta sección recurre también Platón a la «ciencia de la medida» descrita en el *Protágoras*, de la cual necesariamente deberemos echar mano cuando nos enfrentemos con la mezcla de placer y dolor. Añade que debemos ser precavidos y no permitir que la inmediatez de ciertas imágenes

---

[31] La clase descrita en la *Rep.*, 458 a, donde Sócrates se identifica a sí mismo humorísticamente con «estos perezosos... que, antes de descubrir los medios para que se realicen sus deseos, dejan este problema a un lado para no cansarse en deliberaciones acerca de lo posible y lo imposible. Suponen que lo que desean es real y se dedican a organizar el resto; gozan haciendo una lista de lo que harán cuando sus deseos se realicen. De esta forma hacen a su alma —ya perezosa— más perezosa todavía».

placenteras desvíe nuestra atención y nos convierta en ciegos para aquellos dolores aún más grandes que pueden estar ocultos tras los pequeños placeres inmediatos.

El estudio de los falsos placeres lleva a Platón a clasificar el placer en general desde un tercer punto de vista, el de la intensidad. Al extremo inferior de la escala y cayendo por tanto fuera de nuestra clasificación, están aquellos movimientos corporales que son tan tenues que pasan inadvertidos (¿no está nuestro cuerpo en continuo movimiento?)[32]. Como anteriormente, estos movimientos se utilizan como pruebas de la existencia de un estado neutral que ciertos pensadores identifican con el placer mismo, teoría ésta rechazada aquí con tanto vigor como lo fuera en la *República*. Desde el punto de vista de la intensidad, los placeres más grandes (μέγισται ἡδοναί) son evidentemente los físicos. Los placeres del sexo, por ejemplo, entrañan obviamente una sacudida del sistema mucho mayor que la producida por cualquier ocupación intelectual, y éste es el auténtico motivo de que usualmente sean reconocidos como los placeres más grandes. En este punto Platón lleva el tema más allá: si lo que buscamos es intensidad, nunca la encontraremos en la salud ni en la moderación. La bebida, señala, nunca proporciona tanto placer como cuando el cuerpo se siente atormentado por la fiebre, la comida produce un goce máximo cuando estamos a punto de morir de hambre. A pesar de ello, tal intensidad no puede ser nuestro objetivo ciertamente: la mera violencia de una sensación de placer ha de ser mala consejera, puesto que se encuentra en la enfermedad y el exceso. Todos preferimos, y con razón, evitarlo, ya que la intensidad del placer va acompañada por un dolor y sufrimiento igualmente violen-

32 Véase también el *Timeo*, 64 b-c.

tos. Esto es lo que Sócrates pretende indicar cuando dice (45 d):

> Contéstame: ¿dónde ves tú que acontecen los mayores placeres —y no me refiero al mayor número, sino a aquellos que son mayores en violencia e intensidad— en una vida de exceso (ἐν ὕβρει) o en una vida de moderación? Piensa bien antes de hablar.
>
> —Veo lo que quieres decir y la diferencia que percibo es grande. Pues los hombres moderados son siempre refrenados por el conocido proverbio «nada en exceso», que los contiene; los hombres ignorantes y disolutos, por el contrario, son arrastrados por el placer hasta el límite de la locura y hasta proferir gritos salvajes.
>
> —Bien dicho. Y si esto es cierto, resulta evidente que los placeres más grandes y los más grandes dolores se encuentran en un estado malo de la mente y del cuerpo y no en la excelencia o virtud.

Todos los placeres hasta ahora analizados se encuentran mezclados con el dolor, lo cual lleva a un análisis y clasificación final de los placeres en mixtos y puros, donde la palabra puro (καθαρός) significa, como antes, libre de dolor. Comencemos con los placeres mixtos: pueden tener lugar en el cuerpo, en el alma, o en el cuerpo y en el alma juntamente[33]. El cuerpo puede sentir frío y calor a la vez en un estado febril, o incluso, aun cuando ambos no concu-

[33] A primera vista parece que esto contradice a la afirmación anterior de que no existe el placer puramente físico; que la contradicción existe en cuanto a las palabras, difícilmente puede negarse. Pero Platón da por definitivamente establecida su clasificación anterior, y, por tanto, ha de entenderse que todos los placeres mixtos afectan al alma de alguna manera, puesto que nos damos cuenta de ellos. Por lo demás, nos encontramos aquí con otra diferencia: a veces se dan dos sensaciones opuestas en el *cuerpo* —como calor y frío, etcétera—; a veces el placer es físico y el dolor mental, o viceversa, y a veces ambos, placer y dolor, son mentales (46 b y sigs.). Véase La Fontaine, pág. 38.

rran simultáneamente, muchos placeres físicos conducen posteriormente al dolor del cuerpo mismo. Además, el cuerpo puede sentir necesidades mientras el alma siente el goce de la anticipación. En tercer lugar, pertenecen al alma sola ciertos sentimientos mixtos, tales como la angustia, el miedo, el deseo, la tristeza, el amor, la envidia, en una palabra, las emociones. A todos éstos se añaden los placeres de la comedia y la tragedia en un interesante pasaje cuya idea fundamental es que el goce que proporciona la tragedia se basa en la tristeza, mientras que la diversión de la comedia tiene sus raíces en la envidia y desconocimiento de sí mismo[34].

El segundo gran grupo de placeres, los puros, son aquellos en los que el conjunto de la discusión pretendía desembocar.

Debemos citar en este caso con cierta extensión (50 e):

> Después de los placeres mixtos, el orden natural nos lleva a tratar de los puros.
>
> —Bien dicho.
>
> —Me ocuparé de ellos e intentaré ofrecerte su descripción. No estoy de acuerdo en absoluto con aquellos que afirman que todos los placeres no son sino la cesación del dolor, aun cuando, como ya he dicho, los utilizo como testimonio de que existen placeres aparentes que no son reales, y existen muchos otros placeres intensos que son sólo imaginarios. Estos placeres se encuentran estrechamente vinculados con el dolor y con el alivio de los grandes dolores corporales y de las perplejidades del alma.
>
> —Pero ¿qué pensar, Sócrates, acerca de los placeres verdaderos?
>
> —Éstos son producidos por los colores que llaman bellos, por las formas, por múltiples perfumes, por sonidos, por todas aquellas cosas cuya falta no es percibida ni penosa, si bien su presencia es percibida, placentera y libre de dolor.

---

[34] Véase un análisis de este pasaje en la pág. 298.

—¿A qué nos referimos con esto, Sócrates?

—Reconozco que lo que quiero decir no queda claro, e intentaré explicarlo. Al hablar de la belleza de una forma no pretendo expresar lo que la mayoría de la gente supondría, es decir, los seres vivientes y sus retratos, sino que (tal es el argumento) me refiero a algo que es recto y circular. De estas líneas se derivan las múltiples figuras rectas o circulares que se construyen en dos o tres dimensiones con la ayuda de un torno o con una regla y un compás, si es que me sigues. Estos objetos, afirmo, no son bellos en comparación con algo, como ocurre con las demás cosas, sino que son bellos siempre, por su propia naturaleza, y poseen sus propios y peculiares placeres, que nada tienen que ver con el placer de rascarse. Existen también colores de este tipo que poseen placeres semejantes. ¿Me entiendes?

—Procuro entenderte, Sócrates; pero —por favor— intenta hablar más claramente aún.

—Me refiero a que los sonidos suaves y claros de las notas que expresan una melodía clara y simple son bellos en sí mismos, y que de oírlos se derivan placeres.

—Sí, así es también.

—Los placeres del olfato son de una categoría menos divina, pero tampoco vinculados inevitablemente al dolor, y donde quiera que se dé esta circunstancia, nos hallamos siempre ante un tipo de placer opuesto a los demás. Pues, tú me entiendes, hay dos clases de placeres.

—Entiendo.

—Añadamos a éstos también el placer de aprender, si es que estás de acuerdo en que no hay un hambre de aprender y que, por tanto, el dolor no aparece previamente a causa del anhelo de aprender.

Ambos están de acuerdo en que así es, en que la ignorancia es dolorosa no cuando no se sabe nada, sino cuando se ha olvidado. Éstos son los placeres puros, cuya forma más alta se encuentra en la contemplación de la belleza y la verdad. Cada paso de la argumentación nos ha ido preparando para una mejor comprensión de los mismos: se trata de placeres

sólo del alma o, cuando menos y en la medida en que son placeres de los sentidos, las funciones corporales son en ellos definitivamente secundarias, aunque sean necesarias; son placeres verdaderos y que no pueden engañarnos, ya que consisten en la contemplación de la verdad; es cierto que no son tan intensos como los placeres más físicos, pero son, sin embargo, más duraderos, puesto que tienen lugar en el estado de armonía y salud; sobre todo, no están condicionados por un dolor previo, y no pueden, por tanto, confundirse con el simple alivio de tales dolores. A todas luces es en ellos donde cabe encontrar la naturaleza real del placer (53 b):

> Diremos con razón que un poco de blanco puro es más blanco que mucho blanco mezclado con otros colores, así como más bello y más verdadero.
>
> —Con toda certeza.
>
> —¿Qué, pues? No tendremos necesidad de muchas ejemplificaciones de este tipo para nuestra discusión acerca del placer. Nos basta con que este ejemplo sirva para entender que cualquier placer, por pequeño que sea, si está libre de dolor, será más placentero, más verdadero y más bello que un conjunto grande y reiterado de placeres mezclados con dolor.
>
> —Exacto. Tu ejemplo es suficiente.

Una vez más Sócrates demuestra que el placer no puede pretender identificarse con el bien, ya que es por naturaleza cambiante siempre y de duración limitada, mientras que el bien es algo absoluto, permanente y que no cambia. Una vez terminado su análisis del placer, procede a un análisis semejante de los diferentes tipos de conocimiento, en un pasaje que, a pesar de su enorme interés, no afecta directamente a nuestro actual cometido.

Hemos visto que ni el placer ni el conocimiento pueden pretender ocupar el primer puesto. La mezcla de ambos

constituye la única forma de vida buena para los hombres, y en esta mezcla las cosas deben ser consideradas en la medida en que presenten una vinculación con el Bien supremo, cuya descripción más exacta sería la de una realidad que presenta tres aspectos: Medida, Verdad y Belleza. Esta norma de consideración es, de forma más explícita, el mismo criterio que aparece en la *República*, por el que el placer (y, por supuesto, todo lo demás) debe ser juzgado. Platón descubre ahora que cada uno de estos tres elementos —simetría, verdad, belleza— es más afín al conocimiento que al placer, ya que solemos ocultar nuestros goces más grandes y nuestros más intensos placeres como algo feo de contemplar y más bien ridículo [35].

En el extremo de la escala de los bienes encontramos: en primer lugar, aquellas cosas que presentan orden y medida; a continuación, lo que es bello y simétrico; después, el intelecto y la sabiduría como partícipes de la verdad; en cuarto lugar vienen las ciencias particulares, los oficios y las opiniones verdaderas, pertenecientes a un grado inferior. En quinto lugar encontramos los placeres, sólo aquellos que se definieron como puros por no tener mezcla de dolor. A éstos habría que añadir (63 e) los placeres necesarios, aquellos sin los cuales no es posible vivir, la satisfacción moderada de nuestras necesidades naturales.

Después del *Filebo* no abunda el tratamiento teórico del placer. No obstante, unos pocos pasajes de las *Leyes* son de gran importancia, no porque muestren cambio alguno en su

---

[35] Esto se subraya también en el *Hipias Mayor*, 299 a. La referencia es explícita al placer sexual. El argumento es falaz al no distinguir el placer del espectador y el del amante. Tampoco, por supuesto, el deseo de intimidad se debe necesariamente al sentimiento de vergüenza. Tal sentimiento se atribuye a veces hoy en día al miedo de encontrarse indefenso y a merced de un posible enemigo.

doctrina, sino porque ofrecen una reconciliación más completa con el placer y una incorporación más plena de éste como ingrediente necesario y valioso de una vida buena.

Se insiste ampliamente en la orientación del instinto de placer como elemento importante para la educación[36], y en un pasaje posterior se explica y repite el cálculo hedonista del *Protágoras* con tanta insistencia que resulta comprensible por qué Epicuro hizo una sola excepción a favor del «áureo Platón» dentro de su condena general a los filósofos anteriores[37] (662 b):

> En la ciudad yo impondría el castigo más grande a aquel que dijera que hay hombres malos que sin embargo viven en el placer, o que existe alguna diferencia entre lo provechoso y lo justo.

Por si fuera poco, y en un pasaje que recuerda mucho las protestas de Glaucón y Adimanto en el libro segundo de la *República,* insiste en que ni los padres ni los legisladores deben exigir o esperar de la juventud que siga una vida de justicia (663 b):

> Nadie se dejaría persuadir de hacer con gusto algo en lo que no exista más placer que dolor. Una cosa vista a distancia parece borrosa e incierta a la mayoría de la gente, y especialmente a los niños. Un legislador debería corregir este error, reemplazar la oscuridad con la luz y, de la forma que sea, ya por medio de hábitos o de consejos o de argumentaciones, mostrar cuán errónea es la visión que los hombres tienen de lo justo y lo injusto, ya que las acciones injustas se les aparecen de manera contraria a la visión que el hombre justo tiene de ellas: a los ojos de un hombre injusto las acciones injustas aparecen como placenteras, y las justas, como no

---

[36] Cf. págs. 368 y sigs.

[37] Cf. Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro*, 8, si bien es posible que se trate de una referencia de tipo despectivo.

placenteras, mientras que un alma justa ve que todo esto es al contrario en ambas direcciones[38].

Esto no quiere decir, como Platón señala cuidadosamente, que la vida de justicia no exija un esfuerzo arduo (807 c), sino que, al final, si perseveramos en él, los placeres puros y verdaderos descritos en el *Filebo* serán nuestra recompensa. Una vez más, tras una discusión de las distintas virtudes y de la vida de acuerdo con ellas, nos encontramos con el notable pasaje siguiente (732 e):

> Hemos analizado las formas de vida que se deberían seguir y el tipo de hombre que se debería ser, limitándonos a lo que podríamos llamar divino y olvidándonos de lo que es humano. Debemos tratar de esto último, ya que hablamos para hombres y no para dioses. Las cosas más humanas por naturaleza son el placer, el dolor y la pasión. Todo ser mortal depende de ellos y está atado a ellos por lazos muy importantes. En consecuencia, debemos elogiar la vida más bella no sólo por ser la más respetada y por proporcionar reputación, sino también porque, si un hombre se empeña en gozar de ella sin desfallecer en su juventud, esta forma de vida sobresale en aquello que todos deseamos como lo mejor, una cantidad mayor de placer que de dolor a lo largo de toda la vida. En seguida y claramente veremos que esto es así siempre que se goce de ella correctamente. Pero ¿qué significa correctamente? También debemos investigar esto en nuestra discusión: debemos examinar si es algo natural o antinatural, examinando comparativamente dos formas de vida diferentes, la de placer y la de dolor, de la siguiente manera.
>
> Todos queremos el placer y no queremos ni escogemos el dolor. En cuanto a lo que no es ni lo uno ni lo otro, no lo preferimos al placer, aunque lo queremos como alivio del dolor.

[38] Ésta es, pienso, la traducción correcta, sobreentendiendo δρωμένῳ o cualquier palabra parecida después de τῷ τοῦ δικαίου, y ἑαυτοῦ después de δικαίου en c 5. «Visto desde el punto de vista de un sujeto injusto y malo —desde el punto de vista de un sujeto justo...»

> Escogemos un dolor pequeño acompañado de un gran placer, y rechazamos un dolor grande acompañado de poco placer. Cuando ambos están equilibrados no tenemos un criterio para escoger entre ellos. Nuestro criterio de elección en cada caso es si existe alguna diferencia en cantidad, número e intensidad o si son iguales: al enfrentarnos con uno y otro en un grado elevado y violento, escogeremos la vida en que prevalezca el placer rechazando lo contrario. Cuando placer y dolor se hallan equilibrados, debemos razonar como antes: escogeremos aquello que proporcione más placer a un amigo y no a un enemigo. De esta forma debemos considerar cada tipo de vida en la inteligencia de que estamos naturalmente atados al placer y al dolor, y hemos de reflexionar sobre el tipo de vida que naturalmente se elige.
>
> Y si mantuviéramos que elegimos de forma diferente a la descrita, estaríamos hablando por boca de ganso, sin saber qué es la vida.

La diferencia de tono que se aprecia entre este pasaje y el *Gorgias* no necesita comentario. Sin embargo, no se da contradicción esencial entre ellos. De principio a fin se ha opuesto Platón a la ética miope que constituye al placer en objetivo de la vida. Semejante filosofía carece de valor, ya que en todas las formas de vida puede encontrarse algún tipo de placer; nadie puede negar honradamente que incluso el vicio puede ser placentero. El dominio del placer sobre la mente del hombre es un problema que siempre interesó a Platón, como es lógico que interese a cualquier pensador moralista. En un principio su postura es ampliamente negativa: la postura de un hedonismo extremo del tipo de Calicles es insostenible, y, si bien Sócrates ensalza la vida buena, sin embargo no elabora la relación de ésta con el placer. En el *Protágoras* nos muestra cómo la mayoría de la gente honrada es subconsciente, si no abiertamente, hedonista, y también cómo, cuando hablamos de ser dominados por la pasión y el placer, queremos decir que estamos cegados

incluso respecto del valor de placer que un acto particular posee a la larga, que somos ignorantes en un sentido muy real. Se ha dicho repetidamente que semejante cálculo de los valores de placer no es platónico. Esto es un error. Este cálculo no contradice su filosofía; es simplemente una parte de ella. De la misma forma que acepta el movimiento universal de Heráclito y el relativismo de Protágoras en lo que al mundo físico se refiere, del mismo modo viene a aceptar el hedonismo como forma natural de vida para el hombre medio, dándose perfecta cuenta de su incapacidad para el conocimiento de los valores universales constituidos por las Formas absolutas. Todo lo que cabe hacer en favor de este hombre medio es corregir sus cálculos —hacerle ver, en la medida de lo posible, que existen goces mayores que todos aquellos con los que sueña. Y, cuando es imposible hacérselo ver, que debe tomar consejo de aquellos que poseen un conocimiento superior al suyo. De aquí la tesis fundamental de la *República* de que el hombre bueno es más feliz que el sinvergüenza. De aquí la abierta aceptación en las *Leyes* de que el deseo de gozar es un instinto humano, natural y universal, que ha de ser aceptado y tenido en cuenta. Más aún, incluso los hombres más egregios atraviesan en su infancia y adolescencia por un período en el cual el intelecto y la razón se encuentran en un mínimo grado de desarrollo, y, a pesar de ser los mejores, son capaces de lo peor si son mal orientados [39]. Durante este período se encuentran en el mismo nivel de existencia en que se queda para siempre la mayoría de los hombres, y están terriblemente expuestos tanto a las malas influencias como, afortunadamente, a las buenas. Por esto también el cálculo hedonista constituye una actitud sana y razonable ante la

[39] Cf. las tentaciones del alma filosófica en la *República*, 490 y sigs.

vida, siempre que se dejen guiar por un buen matemático. La expresión «matemático» debe ser tomada literalmente en Platón, puesto que son las ciencias matemáticas el camino que conduce a la verificación de las Formas universales. No obstante, aquellos que definen el bien como placer confunden lo esencial con algo incidental. Todo lo que es bueno es placentero, pero sólo de manera incidental. El filósofo, puesto que sabe que el placer no es el bien, ha de saber también el porqué de ello. Ha de saber que, al estar el universo basado en la armonía de las Formas universales, inmutables y absolutas, cualquier realización parcial de éstas y cualquier aproximación a ellas debe ser objeto de placer para aquellos que sintonizan con el orden del universo, y que es asunto suyo, en su calidad de educador, hacer a los hombres así. Ha de saber que todo valor de placer puro y permanente se debe a esta aproximación, a la realización de los valores de Orden que rigen en el universo, aunque imperfectamente, y que, cuanto mayor sea la «participación» del mundo fenoménico en los valores Ideales absolutos, tanto mayor es su verdad, su armonía, su belleza y también su capacidad para proporcionar placer.

Pero la mayoría de los hombres, incapaces de comprender demasiado todo esto, necesariamente han de seguir su instinto de placer. Si fuera posible solamente persuadirlos de que sigan una vida buena y no la abandonen antes de haberla probado, entonces permanecerían fieles a ella desde sus propias premisas hedonistas, ya que ésta es la única forma de que su organismo funcione en conjunto como es debido, y el placer constituye un efecto secundario de la restauración de la salud en cualquier organismo.

Ésta era, al menos, la opinión de Platón.

III

EROS

Es bien sabido que el amor homosexual era considerado en general por los griegos como el único capaz de satisfacer plenamente los más altos deseos de los hombres, y que el amor entre hombre y mujer significaba para ellos poco más que un medio para la procreación. Si queremos comprender el significado del Eros griego, debemos comenzar aceptando este hecho sin prejuzgar acerca de su naturalidad o perversidad, y dejando a un lado toda repugnancia emocional.

Resulta probablemente una simplificación excesiva el atribuir este hecho exclusivamente a la inferior posición de las mujeres dentro de la sociedad. En casos como éstos es difícil distinguir entre causa y efecto, aparte de que la inferioridad social de la mujer se presta fácilmente a exageraciones. Es cierto, desde luego, qué en Atenas las mujeres no compartían la educación de los hombres ni sus intereses intelectuales o artísticos, y que, por tanto, no podían vincularse a ellos en sus intereses generales. El matrimonio no podía ser una sociedad entre compañeros que comparten su vida en todos los aspectos, un compañerismo para bien y para mal, capaz de rebasar los límites del hogar. Este

ideal moderno, no demasiado fácil de llevar a la práctica incluso en nuestro siglo, era prácticamente imposible en los siglos V o IV a. C. Y no es que la esposa fuera despreciada u oprimida; Jenofonte nos ofrece en su *Oeconomicus* un retrato delicioso de la actitud gentil de un auténtico caballero para con su joven esposa: las amables instrucciones que le dirige acerca de sus deberes en el hogar, su respeto para el puesto de ella en la casa, sus amables reprensiones cuando comete un error, la forma en que le enseña en todo lo relativo a la necesidad de que haya orden, limpieza, en cuanto al gobierno de los esclavos, etc. Se trata de un cuadro contra el cual se rebelaría inmediatamente cualquier feminista de hoy, y con razón, si se pretendiera considerarlo como modelo para todas las épocas; pero, si no olvidamos que el esposo es un hombre de edad media y de cierta posición, mientras que la esposa es una chiquilla de quince años que no ha visto nada del mundo, quedaremos más bien encantados ante la delicadeza, ternura y moderación de un hombre al que se presenta como el perfecto caballero ateniense. Dejando aparte todo su encanto, la descripción de Jenofonte nos servirá para comprobar con más claridad aún hasta qué punto resultaba imposible que un ateniense inteligente y educado encontrara en su esposa un igual, un amigo capaz de estimular tanto su mente como sus sentidos. Su sano sentido común no permitía la caballerosidad ridícula que coloca a la mujer o en el pedestal o en el arroyo: la maternidad representaba para ellos una noble función usual, que merecía respeto pero no adoración. La prostitución, al otro lado de la escala, no merecía una condena absoluta. Las prostitutas eran tratadas también como seres humanos; si tenían éxito, lograban una vida de mayor libertad, tenían mayores posibilidades de alcanzar cierto nivel de educación y les era posible participar hasta

cierto punto en los intereses de los hombres. Aspasia, la famosa amiga de Pericles, era conocida por su inteligencia e ingenio, e igualmente otras. Pero se trata de casos excepcionales, y la suerte de la hetaira común era mucho menos envidiable que la de una madre y esposa respetable, aun de rango humilde. Ciertamente no abundaban las Aspasias capaces de hacer variar apreciablemente la vida emocional de los griegos. Y si es cierto que en Esparta el papel de la esposa merecía un respeto mayor, también en Esparta la homosexualidad (en el sentido más pleno de la palabra) fue más común que en Atenas, debido posiblemente a que los hombres llevaban una vida excesivamente militar.

Platón fue un apóstol de los derechos de las mujeres, en el sentido de que pretendía concederles igualdad de derechos políticos con los hombres, en la *República* y las *Leyes*[1]. Su preparación y educación ha de ser la misma que la de los varones. Las mujeres han de ocupar todos los puestos políticos, incluso los más elevados, con tal de que sean idóneas para ello; ciertamente se considera a los hombres más capaces en conjunto, pero se establece una completa igualdad de oportunidades. En la *República* (457 d y sigs.), todos los niños serán confiados a instituciones estatales, y los padres sólo sabrán que su hijo es uno más entre todos. Los matrimonios son solamente uniones temporales en ciertas fiestas, con el fin de procrear. Este «comunismo de mujeres y niños» —como ha sido a veces denominado erró-

[1] Para una exposición completa de las reformas propuestas por Platón en cuanto a la posición de las mujeres, tanto en el hogar como en el estado, cf. Ithurriegue, que ofrece una exposición resumida de la posición de la mujer en la antigüedad y analiza la contribución de Platón al respecto, especialmente en las págs. 116-42. Véase también Wilamowitz, I, 398-9, quien dice: «Dahin konnte Platon aber nur so kommen, dass er von der Frau verlangte Mann zu sein, und sie, weil sie das nicht vollkommen kann, für unvollkommen erklärte».

neamente, ya que mujer y marido se encuentran en un mismo pie de igualdad y su unión se disuelve en seguida— exige de los guardianes, a quienes se aplica como grupo social, un grado de continencia poco común: si bien pueden, con permiso de los gobernantes, establecer múltiples matrimonios en fiestas distintas, no han de tener, sin embargo, otras relaciones sexuales de ningún tipo mientras estén en edad de tener hijos. De esta forma, han de guardar continencia absoluta —salvo en contadas excepciones— las mujeres desde los veinte a los cuarenta años y los hombres desde los treinta hasta los cuarenta y cinco; más aún: los hombres y mujeres más excepcionales —a quienes los gobernantes pueden destinar a la procreación tantas veces como sea posible— no tendrán pareja más que tres o cuatro veces al año y sólo durante unos pocos días. Este control antinatural aparece suavizado en las *Leyes*, tratado más práctico, en el cual la familia sobrevive y solamente es asunto del estado el número de hijos, así como la forma en que son concebidos y alumbrados.

Las relaciones entre ambos sexos, por tanto, son consideradas siempre exclusivamente desde el punto de vista político y social. Platón no fue más allá que sus contemporáneos[2] en cuanto a concebir relación alguna individual de carácter elevado entre hombre y mujer. Afirma, es cierto, la igualdad de los sexos, pero no llega a ver que tal igualdad, al producir un tipo de mujer de diferente categoría que las que veía a su alrededor, podría posibilitar una relación entre ambos sexos a través de la cual pudieran llegar a satisfacerse aquellos elevados deseos que a un griego le

[2] Quizás se quedó corto, pues, como ha hecho observar Wilamowitz (I, 37), no tenemos noticia de mujer alguna que desempeñara algún papel en la vida de Platón. En cuanto a la inferioridad de la mujer en Platón, véase Ritter, II, 452-3.

era dado desarrollar solamente en su amor a otros hombres. No es justo acusar por ello a Platón, sobre todo teniendo en cuenta que, incluso después de la parcial emancipación femenina a que hemos asistido en esta última generación, la asociación de espíritus libres e iguales en el matrimonio constituye todavía un ideal llevado a cabo de forma imperfecta e infrecuente.

Debemos, por tanto y desde un principio, aceptar el hecho de que Platón busca las manifestaciones más altas de amor y afecto en el amor entre hombres. Es cierto que desaprobaba el intercurso físico, sobre todo en sus últimas obras, pero este detalle es relativamente poco importante respecto del problema central[3]. Alcibíades cuenta en el *Banquete* cómo intentó seducir a Sócrates, sin conseguirlo. Esta anécdota pierde todo su sentido, a no ser que admitamos que Sócrates sintió la tentación de hacerlo. Lo que se exalta no es su indiferencia, sino el dominio de sí mismo. Sócrates amaba a hombres jóvenes, y en vez de buscar la satisfacción del intercurso físico, pretendía transformar a sus muchos amigos haciéndolos mejores, amaba sus almas más aún que sus cuerpos. Pero, cuando confiesa la atracción que la belleza física masculina ejercía sobre él, no habla con ironía, sino que se limita a decir la verdad. Su ironía consiste exclusivamente en sustituir la reacción física esperada por una exhortación a vivir mejor. La atmósfera general de sus encuentros con muchachos está teñida de ese

---

[3] Platón condena ciertamente el intercurso sexual entre hombres, y lo prohibe expresamente en la *República* (403 b) y en las *Leyes* (839 a); pero —si exceptuamos los casos en que la intención es la procreación— prohibe igualmente el intercurso intersexual (véase más abajo). Resulta erróneo, por tanto, decir que Platón condenó la homosexualidad como tal, ya que tampoco miraba con simpatía la heterosexualidad; más bien le desagradaban las relaciones sexuales de cualquier tipo que fueran.

tipo de erotismo que nosotros —o la mayoría de nosotros, al menos— asociamos exclusivamente con la presencia de mujeres jóvenes; les habla de la forma en que un hombre maduro, fuertemente atraído por la belleza femenina, pero de perfecto autodominio, hablaría hoy en día a una chica bonita e inteligente. Es posible que, como norma general, el intercurso sexual no estuviera presente en su mente, pero —si se conocía a sí mismo solamente la mitad de bien que Sócrates se conoció, y si era solamente la mitad de honrado que él— habría sido el último en negar la existencia de una atracción erótica. Dentro de este contexto debemos interpretar aquella escena en que Sócrates en la cárcel acaricia suavemente los cabellos de Fedón, la escena del *Cármides* en que, al volver de la guerra, pregunta quiénes son en aquel momento los muchachos que sobresalen por su belleza e inteligencia, y cuando oye las excelencias del joven Cármides y observa que éste constituye el blanco de todas las miradas, piensa: «qué hombre más maravilloso debe ser si su alma es tan bella como su cuerpo». Y en este contexto hemos de interpretar también la observación que hace de que debe ser un mal catador de belleza, ya que «casi todos los muchachos me parecen guapos» (*Carm.* 154 b).

Pero, aunque interpretemos la actitud de Sócrates respecto de la juventud y belleza masculinas de esta forma, se nos escapa en gran medida el encanto de estos encuentros. Uno de los más deliciosos es el del *Lisis*, diálogo en que por primera vez el amor constituye el tema del discurso. Como es usual, encontramos embrionariamente en él muchas ideas que posteriormente serán desarrolladas, de modo que será necesario que nos ocupemos de él con cierto detalle: Sócrates es invitado por Hipotales a entrar en una palestra o escuela de lucha recientemente abierta. Podrá

ver a los que están allí. «¿Quién es, pregunta, aquí la belleza?» Hay varias opiniones. Al preguntar a Hipotales cuál es su opinión al respecto, éste no hace sino sonrojarse. Y Sócrates dice (204 b):

> No es necesario que me digas si estás enamorado o no. Puedo ver no sólo que lo estás, sino además que has caído profundamente en el amor. Pues si bien soy una persona pobre e inútil para otras cosas, he recibido de un dios este don, el poder reconocer inmediatamente a una persona que ama o es amada. Cuando oyó esto, él se sonrojó más aún. Y Ctesipo dijo: es una delicadeza por tu parte sonrojarte, Hipotales, y dudar en decir a Sócrates el nombre. Pero, si Sócrates permaneciera contigo aunque sólo fuera durante un período corto de tiempo, sufriría la tortura de la cantidad de veces que lo mencionas. Nuestros oídos, Sócrates, están llenos y aturdidos con el nombre de Lisis. Incluso si ha estado bebiendo, es muy probable que nos despierte pronunciando el nombre de Lisis. El catálogo que recita de sus virtudes es malo ya, pero no tan malo como cuando se decide a inundarnos con poemas y escritos. Y, lo que es peor aún, canta a su cariño con una voz extraordinaria y no nos queda más remedio que aguantar escuchándolo. Pero ahora, cuando le preguntas, va y se sonroja.

Sócrates pregunta a continuación quién puede ser ese muchacho, Lisis; cuando se entera, felicita a Hipotales por su buen gusto. Le gustaría ver a ambos juntos, para juzgar si Hipotales sabe qué es lo que un amante debe decir en un caso así (205 a):

> ¿Es que das crédito a lo que este sujeto dice?
>
> —Pues ¿qué? —dije—. ¿Es que vas a negar que amas a quien él dice?
>
> —No —contestó—, pero no compongo poemas ni escribo acerca de él.
>
> —Está enfermo, dijo Ctesipo; está loco y habla sin sentido.

A continuación pregunta a Sócrates cómo piensa tratar a su amado. Ctesipo facilita la información: resulta ridículo ver a un hombre enamorado que no presta atención a ninguna cosa fuera de su cariño. Hipotales se dedica a ensalzar a sus antepasados, su salud, las victorias de su familia en los juegos, incluso su descendencia de Zeus y otras charlatanerías de este tipo propias de viejas. Sócrates protesta de que ésta no es la forma adecuada. Todos estos poemas se refieren en realidad a Hipotales mismo: si tiene éxito en su amor, será tenido por un hombre estupendo; pero, si fracasa, será tenido por un sujeto ridículo (206 a):

> Amigo mío, un hombre sabio en materia de amor no ensalza a su amado antes de haberlo cazado, ante el temor de que las cosas no resulten bien. Además, los muchachos guapos se tornan orgullosos y creídos cuando alguien los alaba y ensalza.

El vanidoso es el más difícil de atrapar (δυσαλωτότεροι), y el que escribe poemas en perjuicio propio difícilmente puede ser considerado buen poeta. Sócrates promete a continuación enseñarle la forma adecuada de actuar.

En esto hay ironía, ya que la forma en que Sócrates «atrapa» a los muchachos no es, desde luego, la forma en que Hipotales lo hace, como quedará claro a continuación. Pero el amor por un muchacho es considerado siempre como algo natural y de ninguna manera reprochable. Indudablemente, este amor puede adoptar expresiones desagradables; lo mismo puede ocurrir con el amor heterosexual en nuestros días. El sentimiento, sin embargo, es natural y las palabras divertidas y ligeramente despectivas de Ctesipo pueden ser consideradas paralelas a docenas de conversaciones entre muchachos en relación con el amor a una mujer joven. Existe además otra diferencia aún más irritante para nosotros: el objeto de este amor es un muchacho

en edad escolar (208 c), que se encuentra aún bajo los cuidados de su esclavo personal —παιδαγωγός— y que, por consiguiente, no sobrepasa los dieciséis años. Éste es también un detalle que debemos aceptar. Sócrates y sus amigos entran a continuación en la palestra, saliéndoles al encuentro el joven Menexeno y después su amigo Lisis, en tanto que Hipotales se mantiene tímidamente al fondo para observar la exhibición de Sócrates de cómo ha de tratarse a las bellezas jóvenes. Después de unas bromas preliminares, Sócrates se vuelve a Lisis: amar[4] es desear que la persona amada sea lo más feliz posible. Tus padres te aman y por ello desean que seas feliz. Sin embargo, no te conceden libertad en todo tipo de asuntos. No te permiten montar los caballos de tu padre, estás sometido a las órdenes del esclavo y del maestro de la escuela, etc. Lisis sugiere que quizás es demasiado joven. Sin embargo, señala Sócrates, hay muchas cosas que sí te está permitido hacer. ¿Por qué esta diferencia? Lisis acierta por fin con la respuesta correcta: se le permite hacer todo aquello acerca de lo cual

[4] La palabra que se utiliza para expresar el amor en el *Lisis* es φιλία, término más general que ἔρως (deseo sexual). En aquél se incluye el amor paterno-filial, o el que existe en este caso entre dos adolescentes como Lisis y Menexeno. Constituye, por lo demás, la palabra más natural para dirigirse a ellos. Sin embargo, también ha de incluir necesariamente el amor apasionado de Hipotales, ya que, en caso contrario, toda la introducción resultaría abiertamente irrelevante. En 221 b se utiliza la palabra ἐρῶν. Por otra parte, en el *Banquete* aparece la palabra φιλία referida al afecto de los παιδικά para con el amante, prácticamente como equivalente de χαρίζεσθαι (182 c, 183 c), y en 179 c, la φιλία incluye el ἔρως. Queda así justificado el que tracemos el desarrollo del ἔρως a través del *Lisis* hasta el *Banquete*, como usualmente se hace, a pesar de la afirmación de Wilamowitz (II, 68) de que ambos tienen muy poco en común. Los ceñidos paralelismos existentes entre ambos diálogos ponen de manifiesto que nos encontramos ante el mismo tema o, cuando menos, que el Eros de la última obra ha de incluirse aquí en la φιλία.

posee un conocimiento suficiente. El conocimiento y no la edad es la verdadera razón. Todo el mundo, pues, confiará en nosotros tratándose de cosas que sabemos hacer, siempre que sepan que poseemos este conocimiento; lo mismo da que se trate de nuestra familia, de nuestros compatriotas o de cualquier otra persona. La gente nos apreciará en la medida en que seamos útiles, y en esta medida seremos queridos por todos. La observación final de Sócrates constituye un consejo: si quiere ser amado, ha de adquirir sabiduría. Éste es el camino para ser querido por todos.

Esta conversación preliminar (207 d - 10 d) se desarrolla durante una ausencia temporal de Menexeno. En ella ofrece Sócrates, en honor de Hipotales, que permanece callado, un ejemplo esquemático del tipo de conversación provechosa que cualquier amante debería mantener con su amado. La teoría —que aquí se da por supuesta— de que valoramos a nuestros amigos sólo, o al menos principalmente, en la medida en que son útiles, resulta extraña para nosotros; constituye en realidad, no obstante, un corolario de la opinión de Sócrates según la cual todo amigo o amante debería buscar la mayor perfección posible de aquellos a quienes quiere, algo en lo cual Hipotales ha fracasado a pesar de todos sus aduladores poemas. Forma parte del punto de vista utilitarista de Sócrates y, si lo interpretamos correctamente, no resultará tan rechazable como podría resultar en caso de ser planteado de mala manera.

En este momento retorna Menexeno y la discusión acerca de la amistad continúa. Hay algo, dice Sócrates, que siempre ha deseado desde su infancia, algo cuya posesión valora por encima de todo lo demás: un camarada (ἑταῖρος) o amigo. Y con evidente ironía continúa diciendo cuán felices considera a Lisis y a Menexeno por haber encontrado cada uno en el otro lo que él ha buscado durante toda su vida.

¿Cómo llega un hombre a ser amigo de otro y qué es un amigo?

En este momento, el planteamiento se dirige a la búsqueda de una definición según el estilo usual de Sócrates; la definición, en este caso, de φίλος —amigo—. Pero la palabra, al igual que nuestra palabra amigo, puede ser usada tanto para señalar a la persona que quiere como para señalar a la persona querida; lo primero que hay que hacer será, por tanto, asegurarnos del sentido en que la estamos usando. De aquí la pregunta de Sócrates: «¿qué es φίλος, el que ama o el objeto de su amor?» El muchacho contesta en un principio que no hay diferencia en ello. Pero sí la hay, ya que el amor no siempre es correspondido, y puede ocurrir que ames a alguien que te odia. ¿Diremos que la palabra φίλος sólo puede ser aplicada correctamente a personas que se amen mutuamente? Es obvio; pero esto no responde al uso común de la lengua, puesto que hablamos de hombres que son amantes de los perros, de los caballos, de la sabiduría, etc. ¿Diremos entonces que el «amigo» es el objeto de amor? En este supuesto resulta también que el objeto de odio es el enemigo, con lo que resultará que puede suceder que seamos amigos de nuestro enemigo y enemigos de nuestros amigos. Lo cual es absurdo.

Este juego lógico cumple un doble cometido: atraer nuestra atención hacia los diferentes usos de la palabra y poner de manifiesto la futilidad de prestar atención solamente a las palabras (213 d) aparte de su significado. Vuelta a empezar, esta vez con el antiguo adagio filosófico de que «lo semejante es amigo de lo semejante». Según este principio, los buenos serán amigos de los buenos, y los malos, de los malos. Pero los malos —que nunca mantienen una semejanza constante con nada, ni consigo mismos— no

pueden ser amigos de nada[5]. El viejo adagio, por tanto, sólo puede aplicarse a los buenos. Pero una persona completamente buena y auto-suficiente no necesita de nadie que le ayude a serlo; si el amor se basa en la necesidad, una persona buena no la puede sentir. Tales amigos no pueden ser de gran valor mutuamente, puesto que son absolutamente buenos y no necesitan de nadie.

Por otra parte, puesto que la amistad o amor se basa en la necesidad, los pobres serán amigos y amantes de los ricos, los débiles de los fuertes, los enfermos de los médicos, etc., de modo que el amor no se dará entre semejantes, sino entre contrarios. Se desea lo contrario, no lo semejante. Pero una vez más tropezamos aquí con todo tipo de dificultades lógicas: serán amigos justo e injusto, bueno y malo, moderado y disoluto, lo cual es también imposible. Cabe una tercera posibilidad: que lo que no es ni bueno ni malo sea el amigo o amante de lo bueno. Se admite además que bueno es idéntico a bello. Todo esto puede resumirse en la fórmula general de que aquello que no es ni bueno ni malo —a causa de la presencia del mal pero antes de que ello mismo se haya convertido en malo— ama lo bueno. El cuerpo, por ejemplo, ama la salud a causa de la presencia de la enfermedad. El amante de la sabiduría no es absolutamente sabio —pues en caso contrario poseería la sabiduría y no la necesitaría ya— ni es tampoco com-

---

[5] 214 c. Se trata de una versión resumida del razonamiento que aparece en la *República* (I, 351 c y sigs), según el cual la maldad (ἀδικία) significa ignorancia y discordia, en tanto que la bondad significa armonía; que incluso los sinvergüenzas han de estar de acuerdo entre sí en cierta medida para tener éxito en su maldad; que un hombre absolutamente malo no podría hacer absolutamente nada, e idéntico razonamiento se aplica a las distintas partes del alma individual: un alma completamente mala, i. e. en discordancia total, no puede hacer nada.

pletamente ignorante hasta el punto de no percatarse de su propia ignorancia. Precisamente por encontrarse en este estado intermedio entre el bien y el mal, ama el bien porque el mal de la ignorancia está presente en él (218 c).

Esto constituye en realidad el final de la búsqueda de la definición del amor. El resto del diálogo se ocupa de una dificultad ulterior: todo objeto de amor es amado por el anhelo de un bien ulterior; amamos al doctor a causa de la salud que nos ofrece. Debe haber, sin embargo, algún objeto último de amor que sea amado por sí mismo. Y si la presencia del mal es lo que hace que amemos el bien, resultará que, eliminado el mal, no amaríamos ya el bien. Quizás nos equivocamos al decir que el mal es la causa del amor. Podemos corregir nuestra afirmación y decir que la causa del amor es el deseo o la pasión (ἐπιθυμία), y que ésta ama aquello de lo que carece. Esto ha de ser algo naturalmente apropiado (οἰκεῖον), de modo que los amigos son apropiados el uno al otro en cierto sentido o pertenecen el uno al otro. Pero si interpretamos «lo que es apropiado» (οἰκεῖον) como «lo que es semejante» (ὅμοιον), volvemos a parar a la afirmación hace rato rechazada de que el amor es el deseo de lo semejante por lo semejante.

Como es común en este período, el diálogo finaliza de forma aporética, y el amor queda sin explicar. Pero se han suscitado muchos puntos que han de aparecer de nuevo. Desde el primer momento, el amor se interpreta en el sentido más amplio. La referencia al adagio de los Fisicistas de que «lo semejante ama a lo semejante» pone de manifiesto que nos estamos ocupando de una fuerza universal de la naturaleza, de la cual es simplemente una aplicación particular el afecto entre los seres humanos. Esta fuerza es el anhelo por algo que necesitamos, por algo que sabemos que nos falta. Inmediatamente vislumbramos al filósofo

amante del bien y de belleza anhelando la perfección, al darse cuenta de su propia imperfección; vislumbramos también un objeto último de todo deseo, amado por sí mismo, un bien y belleza últimos (ambos se identifican en este contexto). Tenemos también la descripción de aquello que necesariamente amamos como algo que es adecuado a nosotros, aunque no semejante del todo. A partir de todo esto comienza a emerger la concepción socrática del amor mutuo como un medio de buscar en compañía la verdad suprema.

Preparados ya con todo esto podemos continuar con el estudio de las dos supremas exposiciones platónicas del amor, el *Banquete* y el *Fedro*. El escenario de aquél es un banquete que tiene lugar en casa de Agatón para celebrar el éxito de una de sus tragedias. Uno de los comensales sugiere que, puesto que la mayoría de los presentes han bebido excesivamente la noche anterior, estaría bien que pasaran la mañana conversando. La sugerencia es aprobada unánimemente. Fedro se ha quejado de que Eros es el único dios que nunca ha recibido una alabanza adecuada por parte de poetas y sofistas, y surge la proposición de que cada uno de los presentes ha de hacer un discurso en honor del dios. Asistimos así a una serie de discursos acerca del amor, culminando con el famoso discurso de Sócrates, modestamente atribuido por él a Diótima, la Sacerdotisa de Mantinea. A medida que avanzamos, el pensamiento va adquiriendo mayor profundidad, y los primeros elogios constituyen lugares comunes prácticamente, si bien cada orador tiene alguna aportación especial que ofrecer, la cual es posteriormente retomada y desarrollada por Sócrates cuando le llega su turno. Cada uno de estos discursos posee también su propio estilo y peculiaridades en el habla. Pero

debemos dejar esto ahora al margen de nuestra consideración[6].

Fedro abre la serie con citas tomadas de Homero y Parménides como testimonio de que Eros es el más antiguo de los dioses. Como tal, hace que los hombres sientan vergüenza y ambición. Su influencia es mayor que la de cualquier otro sentimiento, incluido el afecto familiar. Los amantes se abstendrán de toda ruindad y cobardía en presencia del otro, y su amor los impulsará a grandes acciones. No sólo los hombres, sino también las mujeres desean morir por su amado; los ejemplos de Alcestis y Aquiles, así como el castigo de Orfeo, demasiado débil para enfrentarse a la muerte por ser músico, ponen abundantemente de manifiesto que el amor es honrado por los dioses, especialmente cuando el amado se sacrifica al amante.

Este discurso constituye una intervención ligera y un punto de partida. Su insistencia en el adiestramiento militar y su despectiva referencia a la música juntamente con el reconocimiento de que el amor de una mujer puede también alcanzar cierta nobleza parecen demostrar que Fedro era un admirador del estilo de vida espartano, cosa no inusual en Atenas, como sabemos. La única aportación real de su discurso está en que presenta a Eros como una fuerza inspiradora de acciones nobles.

El discurso siguiente, el de Pausanias, puede ser resumido en la forma siguiente: debemos distinguir entre dos tipos de Eros, cada uno de los cuales es seguidor de una Afrodita distinta: la diosa antigua, hija del cielo y que carece de madre, y la más joven, hija de Zeus y de Dione, a la cual llamamos Pandemos (común, vulgar). Ocurre con

[6] El lector encontrará un interesante análisis de los discursos desde este punto de vista en la introducción a la edición de Bury, páginas xxiv-xxvi.

todas las acciones que en sí mismas no son buenas o malas, sino que deben ser juzgadas atendiendo a la forma en que son realizadas. El Eros de Afrodita Pandemos es propio de hombres inferiores, que aman a mujeres no menos que a muchachos, que aman el cuerpo más que el alma, que se proponen como único objetivo el conseguir su resultado, despreocupándose de la forma en que se lleva a cabo. Su diosa participó al nacer de ambas naturalezas, la masculina y la femenina. La Afrodita celestial proviene, sin embargo, solamente de la naturaleza masculina. Los seguidores de ésta se dirigen sólo a los hombres, su amor es más duradero, no aman a niños, sino a adolescentes. Su objetivo es vincularse para toda la vida, y no el de explotar la inexperiencia de la juventud. Debería existir una ley que prohibiera amar a los muchachos jóvenes, y ciertamente que los hombres buenos se imponen a sí mismos esta ley. Debemos intentar que el amante del tipo vulgar se someta a ella y prohibirle, a ser posible, que haga el amor incluso con mujeres libres. Ya que estos hombres son los responsables de los reproches que se hacen al amor. Las leyes acerca del amor (homosexual) son fáciles de entender en otras ciudades, ya que son simples. En lugares incivilizados como Elis y Beocia se considera absolutamente bueno consentir al amante, seguramente para librar a los hombres del apuro de la persuasión, arte este para el cual su falta de cultura los hace incapaces. En Jonia, por otra parte, juntamente con otros lugares sometidos a la influencia de los bárbaros, el Eros está prohibido al igual que la filosofía y la práctica del atletismo, pues los tiranos tienen miedo a todo aquello que pueda hacer mejores a sus súbditos. En Atenas y en Esparta, sin embargo, el asunto no es tan simple, lo cual es justo. Por una parte, perdonamos a un amante todo aquello que nunca se le perdonaría a otra

persona: muchas ruindades, adulaciones e incluso perjurios encuentran excusa ante los dioses y los hombres. Por otra parte, protegemos cuidadosamente a los que son amados y les aconsejamos que no sean nunca complacientes. Esto último es justo también, ya que deseamos proteger a nuestra juventud del amante Pandemio y de su pasión exclusivamente corporal; nuestras restricciones son una prueba para el amante, al hacer correr el tiempo. Consentir buscando el beneficio propio o el honor es vergonzoso. Como en los demás casos, todo depende de la forma en que se hagan las cosas, y la única forma de asociación digna es aquella que tiene por objetivo la perfección moral. La asociación física está libre de vergüenza cuando —y sólo cuando— busca educar al amado en la sabiduría y en el valor. Esto es lo que cuenta.

Se trata de un discurso notable, de mayor capacidad y altura que el de Fedro. Nuestro actual desagrado ante la homosexualidad no ha de impedir que captemos esta importantísima distinción entre la Afrodita pandemia, de la mera pasión física, y el amor celeste, que busca la asociación duradera para la educación física y el estudio (filosofía). Esta distinción volverá a aparecer en el *Fedro*; al establecer una conexión entre el amor elevado y la filosofía o amor a la sabiduría, Pausanias prepara el camino a Sócrates, aun cuando use la palabra filosofía en un sentido que Sócrates no aceptaría definitivamente. El primer discurso no logró hacer en absoluto tal distinción.

Los puntos principales de que trata el discurso siguiente, el del médico Erixímaco, son los siguientes: la distinción hecha por Pausanias entre dos tipos de Eros es razonable, pero puede aplicarse no sólo a las almas de los hombres, sino también a los animales, a las plantas y, en suma, a todo lo que existe. La medicina nos enseña cómo nuestros

cuerpos poseen este doble Eros o deseo. Lo semejante desea a lo semejante, lo desemejante a lo desemejante[7]. Es justo consentir a los buenos deseos, y la salud es el bien del cuerpo. Es tarea del médico conocer cuáles son los deseos buenos, reemplazar unos por otros y reconciliarlos. Los contrarios, caliente y frío, amargo y dulce y demás, deben ser armonizados por medio del Eros, deseo. El objetivo de la medicina, al igual que el de la música, consiste en crear la armonía en la discordia, y esto exige un conocimiento científico. Para imponer el orden en las cosas debemos consentir al tipo mejor de deseo, que es el amor denominado celeste. Esto es cierto respecto de todas las cosas humanas y divinas, terrestres y celestes, respecto de las estaciones y los climas, así como respecto de las relaciones entre los hombres y los dioses, alimentando los deseos que llevan a la justicia y a la piedad.

Esta curiosa y hasta cierto punto pedantesca intervención profesional está llena de resonancias de las teorías médicas de los pitagóricos, así como de la filosofía de Empédocles, que había hecho del Amor y el Odio las dos causas del movimiento; el Eros malo en este amplísimo sentido de la palabra parece a veces identificarse con la mera negación del bien. Su principal aportación desde nuestro punto de vista consiste en ampliar el concepto de Eros, así como en insistir en su esencial parentesco, si no identidad, con las fuerzas que actúan en el conjunto de la naturaleza, ampliación que no puede por menos de hacer más profunda su significación.

Habla a continuación Aristófanes. Perfectamente caracterizado, nos ofrece una composición de amplia farsa y seriedad en el fondo. A lo largo de ella utiliza el vocabu-

---

7 Cf. *Lisis*, *sup.*

lario médico y filosófico con intención humorística, con un estilo que, al igual que otras muchas bromas, se pierde necesariamente en un resumen. Su tema principal es que originalmente existían tres tipos de seres humanos y que cada uno de ellos tenía por duplicado los miembros y órganos que ahora tenemos. Unos eran machos, otros hembras, otros andróginos. Estos hombres primitivos, dada su fuerza y poder, conspiraron contra los dioses. Zeus se encontraba en un aprieto, ya que, si destruía la raza humana, los dioses no serían adorados en lo sucesivo. Por ello los partió en dos, dando instrucciones a Apolo para que cosiera las mitades, diera la vuelta a sus cabezas y les diera un retoque general. Desde entonces los hombres han andado buscando su otra mitad. Cada mitad de un hombre primitivo ama a otro hombre, cada mitad de una mujer ama a otra mujer, en tanto que las mitades del grupo andrógino se entregan al amor heterosexual. Sería algo maravilloso que pudiéramos encontrar nuestra otra mitad natural; entretanto debemos esforzarnos al máximo en seguir el tipo de amor que nos sea natural y en venerar a los dioses, pues de otro modo nos volverían a partir en dos mitades.

Sería inútil buscar algún significado profundo en esta divertida composición, si bien pretende convencernos en general de la enorme profundidad y poder que posee el instinto del amor. Comprobamos que el amor heterosexual aparece situado al mismo nivel que el homosexual, cuando menos [8], y que los hombres y las mujeres se encuentran exactamente en el mismo estado. Todo esto es una exigencia

[8] También Robin (*L'Amour*, pág. 48). Obsérvese también cómo la descripción del Eros ofrecida por Aristófanes como deseo apasionado por algo que es afín a nuestra naturaleza y la completa, constituye una reminiscencia del *Lisis*. Véase *sup.*, pág. 153.

intrínseca a la leyenda misma y no debería ser apurado excesivamente.

Agatón es el último en hablar antes de Sócrates. Critica a los demás por no haber descrito la naturaleza del Eros antes de hacer su encomio, y comienza un discurso exquisitamente poético. Usa las palabras con tanto cuidado como descuido de su significado real, y rocía a Eros con una galaxia de epítetos ardientes que sería difícil igualar. Belleza, ternura, juventud, valor, moderación, sabiduría y justicia son atribuidos al dios, justificándolos con una serie de sofismas deliciosos y juegos de palabras. Eros mismo es el más grande de los poetas, ya que es quien inspira la poesía. Vive en las almas de los hombres, y la violencia es extraña a su naturaleza. De él vienen a los hombres todas las bendiciones.

Este discurso que dice muy poco, si bien lo dice bellamente, debe haber sido típico de su autor. Con su calma sosegada constituye una transición excelente entre el alboroto creado por Aristófanes y la tormenta emocional que se avecina. Muchos de los epítetos aplicados por Agatón a Eros serán justificados plenamente por Sócrates. Dos cosas han sido puestas de manifiesto con suavidad: Eros está siempre ocupado con la belleza y reside en las almas de los hombres.

La intervención de Agatón es recibida con un aplauso entusiástico, como se merece este joven poeta de éxito. Sócrates expresa su gran admiración ante el bello uso que hace de las palabras, aun cuando no sin una notable carga de ironía, y confiesa su temor de que posiblemente no será capaz de igualarle, ya que inocentemente había supuesto que lo que se pretendía era la verdad (198 d). Hay, sin embargo, una o dos preguntas que quiere hacer a Agatón, pues le gustaría averiguar la naturaleza del Eros, averigua-

ción que Agatón dijo muy razonablemente que debía ser hecha (y que, por supuesto, no hizo). Sócrates procede a hacerla en un pasaje dialéctico de cierta extensión, cuya enorme importancia queda fácilmente oscurecida por las pocas y magníficas páginas del discurso mismo.

El amor tiene siempre un objeto y su relación con este objeto es de deseo. Ahora bien: se desea lo que no se posee o, mejor, aquello cuya posesión es posible mantener en el futuro. Eros desea siempre lo bello y lo bueno, luego no puede ser ni lo uno ni lo otro. Este argumento sorprende a la concurrencia. Ya nos lo hemos encontrado en el *Lisis*. En este momento introduce Sócrates el nombre de Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, a quien atribuye el resto de lo que va a decir, manifestando que va a referir una conversación mantenida anteriormente con ella (201 d). Decir, continúa, que Eros no es ni bueno ni bello no equivale, desde luego, a afirmar que sea feo o malo, sino solamente que es algo intermedio entre ambas cosas. De la misma manera, el Amor no es un dios, sino algo entre mortal e inmortal, un espíritu o daimon (202 e):

> Mensajero e intérprete entre los dioses y los hombres, lleva los sacrificios y súplicas humanas a aquéllos, y las órdenes y recompensas a éstos. Al existir en un lugar intermedio entre unos y otros, él es quien completa y mantiene unido al todo. De él proviene toda profecía, el arte de los sacerdotes relativo a los sacrificios, rituales, oración, así como toda adivinación y magia. Un dios no puede mezclarse con el hombre, pero a través de Eros se lleva a cabo toda relación y diálogo de los dioses con los hombres, despiertos o en sueño. Y el hombre sabio en estas cosas es un hombre inspirado (δαιμόνιος ἀνήρ), mientras que el conocimiento de otras artes y oficios es de rango inferior. Existen muchos espíritus de diversas clases y uno de ellos es el Eros.

Sócrates cuenta a continuación cómo, en la fiesta del nacimiento de Afrodita, Poros (Riqueza) estaba descansando en el viñedo cuando Penía (Pobreza) se las ingenió para tener un hijo de él. De esta forma Eros nació como criado de Afrodita y heredó de sus padres: pobre, rudo, indigente, descalzo y sin hogar como su madre y, por parte de padre, siempre avaro de lo bueno y lo bello, valiente, apuesto y enérgico, astuto, cazador avispado, ávido de conocimiento, amante de la sabiduría durante toda su vida, mago terrible. No es ni mortal ni inmortal, sino que vive y muere y vuelve a vivir; tampoco es sabio ni ignorante, sino algo intermedio. Los dioses y los sabios no aman la sabiduría, puesto que ya la poseen; tampoco la aman los ignorantes, al no saber siquiera que existe y creerse hermosos, buenos y sabios. Pero Eros está entre ambos extremos, Eros ama la sabiduría (φιλοσοφεῖ). La belleza es el objeto del amor, no el amor mismo. El amor tiende a la felicidad, a la cual todos los hombres tienden. Los hombres aman el bien y desean poseerlo para siempre. Además, Eros tiende a la creación en la belleza, tanto en el cuerpo como en el alma. Éste es su objeto último (206 e):

> ¿Por qué amor de creación (γέννησις)? Dar nacimiento a algo es ser tan duradero e inmortal como un mortal puede serlo. Estamos de acuerdo, pues, en que Eros ha de desear la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que desea poseer el bien para siempre. La inmortalidad es, pues, el objeto de Eros.

De esta forma, lo que es mortal puede sin embargo conservarse, no porque dure ello mismo para siempre como los dioses, sino porque deja tras de sí otro ser semejante a él. De aquí también el amor de los hombres a la gloria y al renombre, con que desean permanecer para siempre. Aque-

llos que son fecundos en el cuerpo son amantes de las mujeres y buscan su inmortalidad y felicidad en los hijos. Pero aquellos que son fecundos en el alma anhelan dar a luz sabiduría y otras formas de excelencia. Éstos son poetas e inventores. Pero la forma suprema de sabiduría se manifiesta en la administración de la hacienda y del estado. Un joven fecundo en estas cosas y que anhela dar a luz buscará belleza en que alumbrar, se apegará a la belleza masculina que está asociada con la belleza del alma, y al punto poseerá abundancia de bellas palabras acerca de la virtud, tratando de educar a su amado (209 c):

> Pues en contacto con la belleza y en compañía de ella produce y da a luz aquellas cosas de que estaba preñado desde mucho antes; juntos educan a su retoño y entre ellos existe una comunión más profunda que la que hay cuando se engendran hijos, así como un afecto (φιλία) mucho más estable, ya que están unidos por un fruto más bello y más inmortal.

Sócrates añade que todo hombre preferiría producir los poemas de Homero y Hesíodo, las leyes de Licurgo y Solón, antes que producir meros hijos de la carne.

Antes de continuar con las sublimes páginas finales del discurso de Sócrates, el más famoso quizá de toda la obra de Platón, consideremos por un momento hasta dónde nos acaba de llevar Sócrates. En primer lugar, ha elaborado el argumento que hemos encontrado en el *Lisis*: el amante que no es por sí mismo ni bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, ni hermoso ni feo, aspira a poseer belleza, bondad y sabiduría. En el diálogo anterior el argumento quedaba cortado porque se hablaba del anhelo por algo que es apropiado para uno mismo, si bien no semejante a uno mismo (οἰκεῖον, no ὅμοιον). Pero desde entonces la teoría de las Ideas ha sido ya elaborada en el *Fedón*. Hemos aprendido

que la Verdad y la Realidad son unas Formas trascendentes con las cuales el alma del hombre, o cierta parte de ella siquiera, se encuentra en esencial parentesco. Y seguramente Platón busca en el Eros —intérprete entre los dioses y los hombres— algo capaz de salvar el vacío existente entre los mundos noético y físico, algo capaz de «mantener unido el todo», proporcionando al hombre un camino de acceso a la captación de las ideas. En otros lugares esta captación se logra a través de un estudio intelectual riguroso, pero tal estudio es una actividad y toda actividad humana o surge a partir de una motivación emocional o no puede surgir[9]. Esta motivación es suministrada por el Eros y, precisamente porque el Eros ha de suministrarla, Sócrates insiste en la aclaración de que no es ni de este mundo ni del otro, sino que mantiene un lugar intermedio entre ambos. Platón hizo muchos intentos de explicar el acceso a las Ideas, recurriendo siempre a una actividad de carácter psíquico. Y, como dice Agatón, el Eros vive en las almas de los hombres. Cuando Sócrates se vuelve a considerar el papel del Eros en las almas de los individuos y construye su escala ascendente de tipos de amor, queda claro —por más que resulte desagradable a nuestros oídos— que también en este caso el amor a las mujeres ocupa el lugar más bajo, apropiado solamente para aquellos que no pueden ser poetas ni hombres de Estado (o filósofos, como pronto aparecerá). Y por más que se objete que poetas, hombres de Estado e incluso filósofos tienen hijos, continúa siendo claro que, al obrar así, se supone que viven solamente de acuerdo con el cuerpo y que satisfacen su deseo de inmortalidad únicamente en su forma más baja. Puede argüirse que Sócrates coloca por encima aquella forma de amor entre hombres que con-

[9] Cf. también *inf.*, pág. 211.

duce a la virtud y a la procreación intelectual, que se refiere únicamente a los amantes filosóficos, quienes, como se aclara después, se han de abstener del intercurso físico, de modo que no estaría incluido aquí el tipo de relación exaltado por Pausanias en su discurso. Es posible que sea así y que Sócrates utilice intencionadamente expresiones vagas, pero no debemos olvidar que Pausanias está presente y que Sócrates no ha dicho nada en absoluto que pueda llevar a aquél a constatar que se ha condenado a *sus* amantes, cuyo intercurso él ha descrito en términos muy semejantes poniendo su objetivo en la virtud y filosofía[10]. No se ha hablado expresamente de ellos; por tanto, si no están incluidos aquí, ¿dónde están? Pienso que todo lector imparcial que compare esta parte del discurso de Sócrates (209 a-e) con las palabras de Pausanias, ha de llegar a la conclusión de que los dos se refieren a una y la misma clase de Eros. Sócrates no usa expresiones que indiquen positivamente con claridad suficiente el intercurso físico efectivo, pero tampoco utiliza palabra alguna que lo excluya. No es algo antinatural, pues sabemos que no lo aconsejaría y quizá algunos permanezcan castos a pesar de no ser filósofos. En este estadio no aparece imperativo absoluto alguno que establezca esto como deber.

Hasta aquí hemos seguido a Diótima sin excesiva dificultad, pero a partir de ahora se elevará a mayor altura, como ella misma nos aclara (210 a):

> Hasta aquí, Sócrates, quizá tú también podrías ser iniciado en los misterios del amor[11]. Pero no sé si serás capaz de

---

[10] Cf. Wilamowitz, I, 366: «Platon, der den Pausanias ungestraft... reden lässt».

[11] Se trata, por supuesto, de la modestia y pretendida ignorancia habituales en Sócrates. Resulta ridículo suponer que Platón pretende darnos a entender que está yendo más allá de su maestro (Ritter, II,

seguirme en lo referente a los misterios últimos y más elevados, de los cuales se deriva la razón de la existencia de éstos, si es que se sigue el proceso correcto de acercamiento a ellos. A pesar de todo, te los voy a explicar, dijo, y haré todo lo que pueda. Un hombre que se acerque a estas materias en la forma adecuada debe comenzar desde la juventud por frecuentar cuerpos bellos y, si es guiado correctamente, amará primero a uno de estos cuerpos y producirá entonces bellos pensamientos. Después se dará cuenta de que la belleza de un cuerpo guarda parentesco con la de otro, y si ha de perseguir la belleza física, es absurdo no tener en cuenta que todas las bellezas físicas son una y la misma. Al comprobar esto, se convertirá en amante de todos los cuerpos bellos y apaciguará su pasión por uno en particular, menospreciándolo como algo pequeño. A continuación considerará que la belleza del alma es más digna de aprecio que la belleza del cuerpo; de forma que si alguien posee un alma hermosa, le será suficiente, aun cuando su cuerpo sea poco agraciado; amará y apreciará a un hombre así y buscará engendrar pensamientos capaces de hacer mejores a los jóvenes. Después será empujado a contemplar la belleza de las leyes y de las tradiciones y a ver que todas ellas son del mismo género. Entonces tendrá por poca cosa la belleza del cuerpo. De las tradiciones, será conducido hasta las ciencias, de forma que pueda ver la belleza de éstas, dirigiendo su mirada a esta gran belleza y no ya a la belleza de una cosa sola, como hace un esclavo que ama la belleza de su muchacho o de un solo hombre o de una sola institución, criatura inferior de escasa importancia. Antes al contrario, volviéndose al ancho mar de la belleza y contemplándola, engendrará pensamientos espléndidos y bellos en la abundancia de su amor por la sabiduría (φιλοσοφία) hasta que acumule la fuerza y poder necesarios para contemplar una única ciencia que se ocupa del conocimiento de la belleza de la forma siguiente; intenta, dijo ella, concentrarte en esto tanto como te sea posible. Pues aquel que ha sido conducido en el amor hasta este punto, contemplando las cosas bellas continuamente

58). A lo sumo, pretende dar a entender que se está situando en el límite hasta el cual su auditorio es capaz de seguirle: lo cual, a juzgar por sus discursos, es bien cierto.

> en la forma adecuada, cuando llega a la meta del amor verá de repente algo maravillosamente bello en su naturaleza, aquella cosa real, Sócrates, por cuyo anhelo aguantó todos los esfuerzos anteriores. En primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no crece ni mengua; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro; ni es tampoco bello comparado con esto y feo comparado con lo otro; tampoco es bello para unos y feo para otros...

Esta visión final, meta última de aquel que «ama a los muchachos rectamente» (211 b), es descrita posteriormente; se trata, por supuesto, de la Idea de la belleza o, mejor, de la realidad suprema, considerada como objeto de amor. La vía de ascenso, repite Sócrates, va paso a paso desde el amor de un cuerpo bello al de dos, al amor de todas las bellezas físicas, al amor de las tradiciones e instituciones, a los estudios bellos y, finalmente, al supremo estudio que es el conocimiento de la belleza misma. Entonces el amante sabe de verdad «qué es la belleza» y, contemplándola, será capaz de crear no sólo semblanzas de la virtud, sino la virtud misma. Se trata del filósofo enamorado.

Desde un punto de vista formal, el *Fedro* es una discusión sobre la retórica basada en un discurso de Lisias (no importa a nuestro propósito si se trata de un discurso auténtico de este autor o de una parodia) sobre el tema siguiente: es mejor para un joven otorgar sus favores a una persona que no le ama antes que a una persona que le ame. Estamos ante una paradoja típica que da pie al despliegue del ingenio sofístico. Este discurso es seguido por otro de réplica sobre el mismo tema por parte de Sócrates, como ejemplo de lo que es posible hacer. El discurso de Lisias, como bien dice Sócrates a continuación, constituye una sarta ingeniosa de argumentos sin construcción adecuada y llena de repeticiones. En él se nos dice que los

amantes actúan bajo la fuerza del impulso, que su pasión va seguida de remordimientos: ninguna de estas cosas ocurre a los que no aman y, además, hay más posibilidad de elección entre éstos, por ser más. Los amantes, nos dice, están encadenados por la pasión como por una enfermedad, se jactan de sus conquistas y las abandonan, son celosos ante cualquier otra compañía y aman exclusivamente la flor pasajera de la juventud; los que no aman, por el contrario, ofrecen una amistad que no ha de disminuir por el intercurso físico. Es cierto que los amantes te necesitan más, pero también los mendigos necesitan que los invites a tu mesa más que tu amigo[12]. Debes escoger sabiamente, ya que la promiscuidad no es recomendable en ninguno de los dos casos. De todo este discurso citaré un párrafo significativo (233 b), en que el no-amante dice al muchacho:

> Si logro persuadirte, buscaré en primer lugar tu compañía sin poner la mirada en el placer inmediato, sino también en las ventajas futuras; no estoy dominado por el deseo, sino dueño de mí mismo. No me convertiré en tu más amargo enemigo por culpa de cualquier incidente sin importancia, sino que solamente las cosas importantes me pondrán furioso y, aun así, paulatinamente. Si cometes un error involuntario, te perdonaré; si lo haces voluntariamente, trataré de impedírtelo; todos éstos son indicios de una amistad duradera. Si has pensado alguna vez que es imposible un fuerte lazo de amistad sin que haya pasión, debes recordar que entonces no podríamos mantener el cariño a nuestros hijos, a nuestros padres y madres, ni podríamos tampoco tener amigos fieles, ya que su afecto no surge de una pasión de este tipo, sino de otros propósitos comunes.

Este fárrago retórico no está, desde luego, desprovisto de una buena ración de sensatez, pero nos deja sumidos en

[12] Cf. *sup.*, pág. 152.

una gran confusión al no haber definido el orador los términos que utiliza. Se plantea aquí una antítesis general entre Eros, pasión y φιλία, amistad; esta diferencia, sin embargo, no queda claramente recortada, y la negación de que el Eros pueda ser bueno resulta grandemente repelente.

Es este precisamente el defecto que Sócrates va a remediar cuando al fin logran persuadirle de que ofrezca un discurso sobre el mismo tema. Sócrates simula que quien va a hablar es un amante cualquiera, suficientemente listo como para fingir que no ama. No hace esto «para salvar la cara absteniéndose de defender, incluso en broma, una tesis moralmente vergonzosa»[13], porque su tesis, como veremos, no es vergonzosa en absoluto; lo hace simplemente porque un hombre que no es víctima del Eros, en el sentido en que inmediatamente se va a definir, es, sin embargo, y puesto que posee la φιλία que incluso Lisias le ha atribuido, un amante en un sentido más alto, que posteriormente será explicado. El discurso comienza, como no podía por menos un discurso de Sócrates, con una definición sumamente cuidadosa del Eros, entendido de esta forma, a primera vista extraña: Eros es deseo (ἐπιθυμία), pero incluso aquellos que no tienen Eros (i. e. en el sentido de Lisias) desean lo bello. Por tanto, hemos de encontrar otra diferencia entre unos y otros. Existen en nosotros dos principios rectores: un deseo innato de placer y una capacidad de juicio (δόξα) adquirida, que tiende a lo mejor. A veces coinciden los dos, a veces difieren. Uno u otro obtienen la victoria. Cuando vence nuestro juicio, tenemos auto-control o moderación (σωφροσύνη); cuando el deseo nos lleva al placer *en contra de nuestro juicio*, caemos en el exceso (ὕβρις).

---

13 Taylor, pág. 303. Friedländer (II, 488) y Lagerborg (66) subrayan la importancia de esta definición. Wilamowitz (I, 476) señala cómo el primer discurso de Sócrates se complementa con la palinodia.

En relación con la comida, esta victoria de la hybris es la glotonería; en relación con la bebida, la borrachera y en relación con el placer que proporcionan los cuerpos bellos, es el Eros.

Una vez definido cuidadosamente el Eros que pretende atacar, y tras un breve interludio, que en sí mismo debería hacer que nos percatemos de la importancia de la definición, Sócrates comienza con algo que no debe ser considerado (excepto en lo referente al lenguaje) como un mero ejercicio sofístico sobre un tema antipático: por el contrario, se trata de un sólido ataque contra la pasión física desenfrenada, contra la mera satisfacción brutal contraria a la razón, contra el Eros egoísta, celoso y salvaje, contra el amante Pandemio condenado por Pausanias en el *Banquete*.

Semejante amor, nos dice, es malo para el alma del amado porque el amante, poniendo su mirada exclusivamente en su propio placer, desea mantener al amado en un estado permanente de inferioridad y dependencia, prefiere que sea ignorante, cobarde, incapaz de expresarse y torpe. Las cualidades buenas opuestas proporcionarían fortaleza al amado y podrían privar al amante de una satisfacción inmediata e incontestable. De esta forma, mantendrá al muchacho alejado de compañías provechosas, así como del amor divino a la sabiduría (θεία φιλοσοφία), puesto que, mientras permanezca en la ignorancia, se verá obligado a recurrir a su amante para todo. El amor que tiene como objetivo el placer antes que el bien, es malo también para el cuerpo del muchacho. Hará de él un hombre blando y no fuerte, le llevará a vivir encerrado en casa y entre mimos, y los cosméticos sustituirán al bronceado saludable del sol, llevándolo a un estado físico cuya enfermedad envalentonará a sus enemigos y será fuente de temor para sus amigos e incluso para sus mismos amantes. La dependencia econó-

mica constituye también un objetivo de este tipo de amante. Cuanto más pobre sea el amado, más satisfecho estará el amante. Le gustaría privarle, si pudiera, de sus padres, amigos y cualquier otro apoyo. Es celoso de todas sus posesiones y preferiría que el amado careciera de esposa, hijos y casa, de modo que pudiera dedicar el mayor tiempo posible a su dulce placer con él. Quien busca el placer de la satisfacción inmediata solamente es un adulador dañino, una bestia salvaje y peligrosa. Además, el amante no siempre es agradable para el amado. Un muchacho debería buscar sus placeres con otros muchachos, ya que en la compañía de un hombre mayor sólo puede encontrar hastío. Ver, tocar, oír exclusivamente a un hombre mayor día y noche acaba siendo terriblemente molesto, y los celos vigilantes del amante se convierten en una carga pesada de sobrellevar. Además, cuando el amor ha cesado y el amante recobra su autocontrol, evitará pagar el precio y cumplir con las quiméricas promesas que hizo al amado; entonces el muchacho lo perseguirá con quejas, sin percatarse de que el otro ha cambiado. Por todas estas razones, el joven debería favorecer al no-amante, ya que el afecto del amante hacia su muchacho es como el afecto de un lobo para con la oveja (238 d - 241 d). Ésta es la acusación lanzada por Sócrates contra el Eros. Fedro desea que continúe y pase a ensalzar al no-amante. Sócrates, sin embargo, se niega a hacerlo y se excusa diciendo que el no-amante posee todas las ventajas opuestas. Es muy natural que Sócrates se niegue, ya que, en su opinión, no puede existir afecto en un no-amante. Existe el Eros tal como se acaba de definir, y existe el Eros de que hablará después; pero no existe afecto sin Eros. Por ello, y en vez de ensalzar a este último, Sócrates exclama de repente que ha blasfemado contra el dios del amor y debe pagar con una palinodia. También aquí, como en otros

casos, el humor de Platón ha despistado a la mayoría de sus comentaristas. La blasfemia ha consistido exclusivamente en dar el nombre de Eros al tipo de pasión que se ha descrito. De aquí la palinodia. Sócrates no necesita retractarse ni de una sola palabra en cuanto a lo esencial de su magnífica acusación contra la locura erótica puramente física, despiadadamente posesiva y profundamente egoísta: en realidad, la acusación nos ofrece una explicación de lo que no es realmente el Eros, paso esencial para la comprensión de la auténtica naturaleza del dios del Amor. Por eso, dice, cualquiera que me haya oído afirmar que *los amantes* provocan riñas con sus amados por el más mínimo motivo y que son envidiosos y dañinos, habrá pensado oír a un hombre criado entre marineros (243 c), entre gente que no ha tenido conocimiento alguno del amor entre hombres libres y no estará de acuerdo con las acusaciones dirigidas contra el Eros. Sócrates no quiere decir, por supuesto, que no existan amantes como los descritos, sino que tales hombres no merecen el nombre de amantes.

Su «palinodia» es el célebre mito del viaje del alma. Como en el caso anterior, el primer paso consiste en hacernos entender la naturaleza absolutamente distinta del Eros de que va a tratar ahora. Y puesto que aquélla solamente puede ser entendida con rigor desde unos previos presupuestos de psicología, se nos proporciona la descripción del alma humana y de las Ideas eternas. El Amor es una μανία, una suerte de locura, que viene de los dioses, una locura entre muchas —pues la profecía, el augurio y el arte son también de este género—. Es μανία porque se trata de una emoción irracional, si bien solamente alcanza su nivel más alto, el amor filosófico de la verdad y la belleza, cuando se asocia con la razón. Mejor aún, es la emoción que motiva la búsqueda del filósofo, ya que el origen del movimiento

y la fuente principal de la acción se encuentran en el alma. El alma es representada míticamente en esta ocasión como un auriga con dos caballos, dócil el uno y obstinado el otro[14]. A la muerte, el alma se eleva hasta el borde del firmamento y contempla las Formas eternas que están por encima. Al apiñarse las almas, pierde las alas y vuelve a caer a la tierra; el alma que ha visto las Ideas con máxima claridad se convierte en «amante de la sabiduría o amante de la belleza, ser que vive con inspiración»[15], amante de la sabiduría (todo esto hace referencia a la vida filosófica), y también «ser que ama a los muchachos juntamente con el amor de la verdad» (παιδεραστής μετὰ φιλοσοφίας, 249 c). Gracias al recuerdo despertado por la visión de la belleza, rememoramos la Idea de belleza, así como las demás Ideas (250 c):

> En cuanto a la belleza, brillaba —como hemos dicho— entre todas aquellas realidades[16]. Y cuando volvemos acá, captamos de nuevo su brillante esplendor a través del más claro de nuestros sentidos (ya que la visión es el más agudo de nuestros sentidos corporales); pero no se ve de la misma manera a la sabiduría, pues despertaría un amor maravilloso en nosotros, si alguna imagen clara de ella estuviera presente a nuestros ojos; lo mismo ocurre con el resto de las realidades dignas de amor. Este destino, sin embargo, corresponde solamente a la Belleza, de forma que ella es la cosa más manifiesta y más amada.

---

[14] Cf. *inf.*, págs. 205 y sigs.

[15] μουσικός (248 d): aquí significa solamente el hombre culto, el impuesto en el arte de la vida. El artista —en el sentido que esta palabra tiene para nosotros— queda por debajo de aquél.

[16] La Belleza, en cuanto Forma, posee aquí la misma naturaleza que las demás. La razón de que la percepción de sus imágenes en este mundo de abajo sea más clara, se encuentra en el hecho de que la vista es el más lúcido de nuestros sentidos. Así, Robin, *L'Amour*, 221, aunque parece suponer lo contrario en las págs. 51 y 180.

Aquel que no ha sido recientemente iniciado, o bien ha sido corrompido, no puede ser conducido desde aquí hasta la belleza misma que está allá. Dirige su mirada a lo que aquí abajo llamamos bello, y no venera lo que ve, sino que se entrega al placer; intenta ir a gatas y engendrar como un animal; acostumbrado al exceso insolente, no siente miedo ni vergüenza en su persecución antinatural del placer. Pero el iniciado, aquel que contempló ampliamente las cosas de arriba, al ver un rostro divino, una bella imitación de la Belleza o un cuerpo de hermoso aspecto, comienza por estremecerse y hormiguean dentro de él algunos de los temores que sintió arriba; después lo contempla y reverencia como a un dios, y desearía ofrecer sacrificios a su amado como si de la estatua de un dios se tratara, si no fuera porque teme ser tenido por loco. Después de contemplarlo, cesa de estremecerse y suda con un calor desacostumbrado. Pues tan pronto como sus ojos absorben el torrente de belleza, las raíces de sus alas se calientan y reanimán, se derrite la dureza que obstruía a las alas e impedía su crecimiento y desde el momento en que el alimento fluye hasta ellas, las extremidades de las alas se hinchan y comienzan a crecer desde la raíz —en la totalidad de su alma—. Pues la totalidad del alma estuvo anteriormente alada. Luego toda el alma de aquel cuyas alas comienzan a crecer late y bulle con un cosquilleo e irritación semejante al que se siente en las encías cuando comienzan a salir los dientes, ya que al crecer las alas el alma hierve, se irrita y siente picores. Y tan pronto como dirige su mirada a la belleza del muchacho y desde él recibe las partículas que fluyen, a lo cual llamamos deseo, el alma se calienta y reanima, se libera de sus dolores y se alegra. Pero cuando se encuentra sola y en necesidad, los bordes de los orificios a través de los cuales el ala puja por salir se secan, se cierran e interceptan el crecimiento, y el ala, al quedar aprisionada juntamente con el deseo, palpita como una arteria presionando sobre su salida de forma tal que el alma entera, aguijoneada por todas partes, enloquece de dolor, mientras que aún se alegra con el recuerdo de lo que ha visto. Frenética por la ansiedad que le producen ambos sentimientos a la vez y por la perplejidad de su extraña situación, enloquecida por las noches sin sueño y los días sin des-

> canso, es conducida por su deseo adonde piensa que verá a aquel que es bello. Mientras lo contempla, el deseo ya libre abre los orificios cerrados; el alma encuentra descanso de sus aguijones y recolecta el dulce placer del momento. No querrá ya marcharse voluntariamente de aquí. Nada hay más precioso que el bello amado. Madre, hermano, amigos son todos olvidados; la fortuna, perdida por su negligencia, carece para él de importancia. Las leyes y las formas sociales de que antes se preciaba resultan todas menospreciadas, y está dispuesto a convertirse en esclavo y a dormir tan cerca como se le deje del objeto de su deseo. Y además de reverenciar su belleza, encuentra en él el único remedio de sus grandes penalidades. Éste es el estado al que los hombres llaman amor...

Cada hombre, se nos dice, reacciona ante el amor de acuerdo con su carácter, es decir, de acuerdo con el dios a quien siguió en las alturas. El filósofo, por ser seguidor de Zeus, reacciona con mayor dignidad; el soldado, por ser seguidor de Ares, lo hace con mayor violencia. El filósofo desea que su amado tenga un alma divina, que sea amante de la sabiduría; estudia el carácter de su dios y se esfuerza para que su amado se asemeje a Él tanto como sea posible. Algo análogo ocurre con los seguidores de los demás dioses. A continuación, Sócrates pasa a describir el efecto de Eros sobre el alma en otro aspecto, echando mano de la parábola del alma como auriga y de los dos caballos. El caballo negro no quiere obedecer a las incitaciones del auriga, sino que brinca hacia el amado. Sujetado contra su voluntad, brinca hacia adelante una y otra vez hasta que finalmente es amansado; entonces el alma del amante, llena de timidez y de respeto, puede acercarse al amado con toda seguridad (255 a):

> Después de haber sido reverenciado de mil formas como un dios por un amante que no finge, sino que es sincero, el amado mismo corresponde naturalmente a la solicitud con su amistad.

Y aunque anteriormente haya sido acusado por sus compañeros o cualquier otra persona que le haya dicho que es vergonzoso marchar junto a un amante, y aunque haya rechazado a éste por tal motivo, a medida que el tiempo pasa, su edad y la necesidad que siente de él le llevarán a aceptar su compañía. Pues está decretado que el malo nunca será amigo del malo, pero no que el bueno no sea amigo del bueno. Y cuando ambos se encuentran y conversan, la buena voluntad del amante llena de veneración al amado, al darse cuenta éste de que ni sus otros amigos ni sus parientes le ofrecen cariño alguno comparados con su amigo inspirado de manera divina.

Después, cuando esto ha durado cierto tiempo y va junto a él y le toca, ya en el gimnasio ya en cualquier otra ocasión en que ambos estén juntos, la fuente de este torrente —al que Zeus denominó deseo (ἵμερος) cuando amaba a Ganimedes— fluye con fuerza hacia el amante, desapareciendo dentro de él una parte y derramándose otra, cuando ya está lleno. Y como el aliento o el eco, que desde las superficies claras y lisas rebota volviendo al lugar de que salió, el torrente de belleza regresa hasta el hermoso muchacho a través de sus ojos y penetra naturalmente en su alma, haciendo que sus alas crezcan al humedecer los canales por donde las alas brotan, y el alma del amado se llena de amor a su vez. Éste, entonces, ama también, pero sin saber exactamente a quién. No sabe lo que siente y es incapaz de explicarlo, como alguien cuyos ojos han recibido una infección a través de otro, pero desconoce la causa; de la misma manera, el amado no acaba de percatarse de que es a sí mismo a quien ve en su amante, reflejándose en él como en un espejo. Y, cuando el otro está presente, su dolor cesa al igual que el dolor de aquél, mientras que en su ausencia desea y es deseado, sintiendo ahora el desquite del amor (ἀντέρως), que no es sino una imagen del amor mismo. Piensa que esto es no amor (ἔρως), sino amistad (φιλία), y le da este nombre. Al igual que el amante, aunque con menos ardor, desea verle, tocarle, besarle, acostarse juntos. Y es muy posible que, después de todo esto, haga tales cosas. Y cuando ambos duermen juntos, el caballo indisciplinado del amante tiene algo que decir al auriga, pues piensa que va a alcanzar demasiado poco deleite para sus muchos sufrimientos.

El del amado, por el contrario, no tiene nada que decir, sino que abraza a su amante sumido en perplejidad, lanza sus brazos alrededor de él, abrazándose a él como a alguien que le quiere bien y, cuando están acostados juntos, es incapaz de negar nada por su parte si el amante busca satisfacción. Pero el otro caballo y el auriga se refrenan ante esto con la vergüenza y la razón. Después, si la parte mejor de la mente del amante logra vencer dirigiéndose hacia una forma ordenada de vida y hacia la filosofía, ambos alcanzan una vida feliz y unida de aquí en adelante, dueños de sí mismos y disciplinados, una vez subyugado el mal que hay en su alma y liberada ya la virtud. Al final, ligeros y alados han superado una de las tres pruebas Olímpicas auténticas, lo cual constituye una bendición mayor que todas las que pueden ofrecer a los hombres el autocontrol, la moderación o la inspiración divina. Pero si viven una vida más vulgar, propia del amante del honor, pero no del amante de la sabiduría, entonces es fácil que ocurra, bien cuando estén borrachos o en cualquier otro momento de descuido, que sus dos caballos indisciplinados se apoderen de sus almas desguarnecidas, que unan a ambos y que decidan hacer lo que la mayoría considera la mejor elección, consumándolo hasta el fin. Una vez que lo han hecho, continuarán con este tipo de relación, aunque con parquedad, ya que lo que hacen no merece la aprobación de la totalidad de sus almas. Ambos continúan sus vidas como amigos, aunque en realidad son menos amigos que los de antes, tanto mientras dura su pasión como después, ya que piensan que han dado y recibido el uno del otro las mayores prendas y no es justo transgredirlas y convertirse en enemigos. Cuando al final abandonan el cuerpo, carecen de alas, pero han comenzado a recorrer el camino que lleva a las alas; por tanto, no reciben una recompensa pequeña por su locura erótica. Pues es de ley que aquellos que han comenzado a andar la ruta celeste no vayan al viaje de debajo de la tierra, sino que continúen su vida en el viaje de la luz juntos y, cuando sea la hora, crezcan las alas a ambos juntos a causa de su amor. Éstos son los dones divinos del cariño de un amante, querido muchacho. Sin embargo, el intercurso con un hombre que no ama, aunque esté mezclado con moderación humana, conduce solamente a resultados pe-

> queños y humanos; una conducta indigna de un hombre libre y, por más que sea alabada por la mayoría como si produjera virtud en el alma amada, hace que esta alma vague por la tierra o debajo de ella, sumida en la ignorancia durante nueve mil años.

Sócrates termina su discurso con una invocación al Eros, y el resto del diálogo continúa con la discusión acerca de la retórica. El *Fedro,* a diferencia del *Banquete,* comienza y termina con la relación amorosa entre individuos; las extensas citas anteriores eran inevitables, precisamente porque este diálogo es la declaración más completa de Platón sobre la materia. En este último discurso, Sócrates ha explicado la naturaleza del auténtico Eros con sumo cuidado. Basado en la captación de las Ideas universales y eternas, y despertado por la visión de la belleza física masculina, el Eros tiene como objetivo conducir también al amado hasta la intelección de la belleza y la verdad; además, la búsqueda común de éstas sólo puede tener éxito —en este diálogo, al menos— si es motivada por el goce de un amor correspondido.

Hemos de ver cómo el *Fedro* hace aportaciones importantes a la concepción platónica del alma y de los dioses. Encontramos también en este diálogo al Eros vinculado de forma más definitiva con las Ideas a través del recuerdo de éstas, apresurado por la contemplación de la belleza terrenal. Esto es muy natural en un diálogo posterior. Pero en lo que se refiere al Eros mismo, la principal diferencia que existe en relación con el *Banquete* estriba en que el *Fedro* ofrece una descripción mucho más completa de la influencia de la pasión en el alma individual. Sus raíces se clavan de forma más firme en la atracción sexual entre individuos, mientras que, en el diálogo anterior, esta atracción más bien se pierde de vista. Constituiría un error, sin

embargo, atribuir excesiva importancia a esta diferencia o pretender encontrar en ella un desarrollo de la concepción del Eros entre ambos diálogos. Los discursos del *Fedro* son, después de todo, discursos tópicos sobre el tema particular de la relación amorosa entre individuos, lo cual evidentemente justifica la diferencia de planteamiento. Aparte de esta diferencia de acento, el Eros platónico es esencialmente el mismo en ambos diálogos. Es perfectamente posible, por tanto, considerarlos conjuntamente.

En ambos encontramos los tres mismos tipos de amantes. El tipo más bajo, constituido por aquellos que son víctimas de la pasión egoísta y puramente física, es condenado por Pausanias y Sócrates con idéntica severidad. Por encima se encuentran los amantes mejores de Pausanias; éstos, al no ser auténticos filósofos, cederán al intercurso sexual, aunque con moderación. En ambos diálogos los trata Platón con simpatía, y nunca con desprecio o sarcasmo. Se trata, sin duda, de hermanos más débiles, pues existen pocos seres humanos que posean el autocontrol de un Sócrates; y Platón era el último en esperar un gran número de ellos. Admite que este tipo de amor es inspirador y que ayuda a los hombres en su progreso hacia la vida de la filosofía, expresada míticamente en el *Fedro* como crecimiento de las alas. Estos amantes han de ser moderados —¿quién no?— en su pasión y, puesto que todos los hombres aspiran a lo más alto, su forma de vida —se nos dice— no podrá ser totalmente satisfactoria ni para ellos mismos. Pero representaba un compromiso nada despreciable para un griego, que, a causa de las circunstancias desafortunadas de su época, se encontraba atrapado entre un ideal de castidad prácticamente imposible, por un lado, y el amor de las mujeres, por otro; pues las mujeres, bien por culpa de la inferioridad femenina, bien por culpa de sus propios instin-

tos, no podían ser para un hombre nada más que un puro deseo físico, prácticamente desprovisto de aquellos elementos psicológicos que cualquier ser humano inteligente y civilizado exige como elemento esencial de su afecto.

Muy por encima, y ocupando el puesto más alto en la escala platónica de amantes, se encuentra el verdadero filósofo enamorado. El intercurso físico no tiene lugar aquí. Cabe denominarlo «amor platónico» en el sentido corriente de esta expresión, siempre que no olvidemos que los amantes pertenecen al mismo sexo y que su objetivo es la inspiración mutua en la búsqueda de la verdad y del bien, y no el goce mutuo. Constituye también otra diferencia el hecho de que Platón no niega la base física de este amor. Sus amantes desean efectivamente el intercurso físico, pero controlan este deseo y lo subliman en una pasión por el estudio en común. Éste es el rasgo esencial de la anécdota de la tentación de Sócrates por Alcibíades, y la resistencia del amante se describe en el *Fedro* en términos que recuerdan tal episodio. Sin embargo, se permite asiduidad de besos y abrazos, lo cual debería bastar para llevarnos al convencimiento de que Platón es lo suficientemente griego como para no sentir repulsa ante tales expresiones de afecto homosexual.

Además, si Platón se detiene en el momento justo en que ya no queda sino permitir que este Eros alcance su total expresión física, el motivo se encuentra en que tal intercurso es antinatural en cuanto que carece de una finalidad natural. Considerado desde este punto de vista, es inútil y, por tanto, ni bueno ni bello, a juicio de Platón. Por otra parte, apenas hay algo en sus escritos que sugiera que la repulsa platónica de todo intercurso heterosexual no fuera igualmente enérgica. La referencia a aquellos que «andan a gatas y engendran» y el tono general del *Fedro*

no invitan a pensar de otra manera; lo mismo ocurre con el *Banquete*. Decididamente, el matrimonio es solamente un medio para la procreación. Sólo al final de su vida, en un pasaje de las *Leyes*, esta severa reprobación presenta algún signo de suavizamiento [17].

También desde otro punto de vista nos resulta a nosotros difícil de aceptar la concepción platónica del amor filosófico. A medida que vamos siguiendo al filósofo en su viaje ascendente, nos da la impresión de que algo no marcha bien y que con su apasionada oratoria se ha dejado atrás el amor en cierto modo; el filósofo puede encontrar, desde luego, una satisfacción sublime en la contemplación de la belleza suprema, pero difícilmente llamaríamos nosotros a esto satisfacción del amor, ya que el amor debe estar inscrito seguramente en las relaciones entre individuos. Si nos fijamos con mayor atención, veremos que el momento en que nosotros nos separaríamos de Platón es cuando Diótima llega a la belleza de «las leyes y las instituciones». Nosotros sentimos que el amor debe poseer y retener siempre cierta base física, y Platón, en este caso —si bien es cierto que esto sucede en menor medida en el *Fedro*—, se ha desviado de ello bajo el impulso de la corriente de sus propias y espléndidas metáforas. Pero, antes de descalificar a la ligera estas metáforas, es importante que nos percatemos de que todavía se usan en cualquier lengua común civilizada. No sólo hablamos de amor a la patria, lo cual podría quizá ser reducido desde un punto de vista lógico al amor de las personas que habitan nuestra patria, si bien se trata de algo a todas luces distinto; hablamos también de amor al honor, a las instituciones; hablamos, en fin, de amor a Dios. Este mal uso constante de las palabras, si es que es efecti-

[17] Véase la nota de final de capítulo.

vamente un mal uso, ha de indicar una fuerte relación entre los sentimientos aludidos.

Platón recalca continuamente esta relación. Más aún, insiste no sólo en la relación, sino en la identidad. Hemos visto cómo los placeres físicos perdían brillo y caían en la insignificancia ante los placeres «puros» de la mente, tanto en la *República* como en el *Filebo*[18]. Veremos también cómo el amor apasionado que la mente siente por la verdad es la misma corriente de deseo que aparece en las pasiones físicas, si bien dirigida hacia la consecución del conocimiento[19]. No podemos decir, por tanto, que Platón fue arrastrado y desviado por sus propias metáforas, pues él mismo afirma con todo rigor que no son metáforas en absoluto. Sin duda le guiaba su propia experiencia al respecto. Ha debido ser cierto en su propio caso que el anhelo que sentía por los descubrimientos del pensamiento era, si no tan intenso, sí desde luego tan real y más duradero que cualquier otro anhelo por la satisfacción corporal. Ambos sentimientos le parecían esencialmente idénticos y a ambos denominó Eros. Lo cual puede muy bien ser verdad.

Platón conoció el deseo físico; por supuesto, también conoció la amistad, forma de afecto hacia muchachos y hombres que puede ser satisfecha y constituir una fuente de gran goce con un mínimum de contacto físico. La enseñanza fue siempre para él una unión estrecha entre maestro y discípulo, la investigación fue siempre para él una búsqueda común entre amigos. Sabía que el hombre no puede estar solo, que necesita de otras mentes afines con quienes simpatizar e intercambiar ideas. Y en este punto los hábitos homosexuales de sus contemporáneos pudieron servirle de

---

18 Cf. *sup.*, págs. 118, 132.
19 Cf. *inf.*, págs. 210 y sigs.

ayuda para disociar el Eros de todo contacto físico. Por una parte, el amor de la mujer se encontraba a un nivel puramente físico y, por otra parte, el amor de un hombre por otro hombre podía ser arrancado del plano físico, pensó y probablemente supo por experiencia. Y, puesto que este Eros conduce en el trato inteligente a hallazgos interesantes a través del contacto mental, se inspiró en él para su concepción del Eros como poder impulsor de toda actividad intelectual. Su Eros permaneció claramente enraizado en la atracción sexual, atracción homosexual fundamentalmente, como demuestran el *Banquete* y el *Fedro.* En cuanto a aquellos que se niegan a reconocerlo, me parece absurdo intentar demostrar lo que Platón mismo ha expresado con claridad meridiana[20]. El proceso de despegue a partir de lo físico plantea una nueva cuestión. ¿Hasta qué punto debemos suponer que cada vez que se alcanza un peldaño más alto se cancela el peldaño anterior? ¿Puede aún gozar con la visión de la belleza física un hombre que ha alcanzado la meta suprema, la intelección perfecta de la realidad y su contemplación como suprema belleza, un hombre que está produciendo acciones perfectamente virtuosas?

Parece difícil excluir los peldaños inferiores, incluso después de haber alcanzado los más altos. Aquéllos, sin embargo, han de perder su importancia en gran medida. Sabemos que Sócrates bebía como el primero, y parece absurdo suponer que no encontrara placer en ello; de igual manera, Platón considera siempre el placer como compañero natu-

[20] Como Wilamowitz (I, 44) ha señalado acertadamente: «Diese Erotik aber wurzelt in Gefühlen der Knabenliebe, die uns fremd bleiben, weil sie wider die Natur sind, und die wir doch geschichtlich nicht nur begreifen, sondern nachempfinden müssen, sonst bleibt uns Sokrates schlechthin unverständlich, und von Platon erhalten wir nur ein verblasstes oder verzerrtes Bild».

ral de una vida razonable en cada una de las partes del alma. De todos modos, lo que debemos excluir es todo deseo violento, todo Eros de placer físico. Sabemos también que Sócrates poseía una gran fortaleza y que era capaz de soportar privaciones mejor que nadie. Esto se debía a que sus anhelos estaban concentrados en cosas más elevadas, y aunque, por ser humano, tenía que sentir la necesidad de comer en la medida en que fuera necesario para mantenerse, el pequeño placer que experimentaba en la mesa no le interesaba mucho —conocía placeres mucho más grandes. Hemos de suponer que la actitud de Platón respecto del sexo era fundamentalmente la misma. La necesidad física puede ser satisfecha en el matrimonio, pero incluso esta necesidad es susceptible de ser reducida considerablemente, concentrando el deseo en los problemas de la dialéctica.

Por todo esto, el filósofo —se nos dice en la *República* (604 c)— no se entregará a la desesperación como otros hombres cuando pierda a alguien cercano y querido, sino que se enfrentará con valentía al futuro y seguirá adelante con su trabajo. Esto le puede resultar más fácil porque la gran intensidad de sus intereses universales hace que su dependencia respecto de los demás sea más pequeña. Pero toda su alma, al estar gobernada por la razón, alcanza sin embargo el placer en cada una de sus partes, y de esta forma el deseo que hemos de suponerle —pues sin deseo no puede haber placer—, así como sus aspiraciones, alcanzan el equilibrio y armonía bajo el control y guía del entendimiento. No hay necesidad de suponer ascetismo en la obra de Platón. Cuando menos, no lo hay en sus escritos posteriores al *Fedón*, aunque a veces su pasión por los bienes del entendimiento le lleve a formas de expresión próximas a él. Lo que dice en realidad es que la vida intelectual es mucho más satisfactoria y mucho más real, hasta

el punto de que aquellos que han alcanzado a conocerla, siquiera por una vez, perderán gran parte del interés que el hombre común tiene por las cosas físicas.

Esto es indiscutiblemente cierto en un aspecto. El pensador se interesa menos por la comida que el hombre medio, tiene una dependencia menor respecto de sus parientes y amigos, está menos esclavizado a sus pasiones físicas, por más que también necesite del amor y apoyo de un amigo y amante, sea hombre o mujer. Y sólo alcanzará éxito en ello si sus intereses de carácter universal, aunque puedan haber debilitado el resto de sus pasiones, no niegan sin embargo la existencia de éstas ni intentan apagarlas definitivamente. El resultado, como dice Platón a menudo, ha de ser el equilibrio y la armonía, actuando el entendimiento como un monarca benevolente y no como un tirano en el alma. Platón creía firmemente que la armonía había de ser el resultado inevitable para un filósofo auténtico o amante de la sabiduría. El alma que carece de armonía sólo en apariencia se entrega a la filosofía, ya que el amor a la verdad no se ha apoderado auténticamente de su corazón.

Éste es el amor platónico, el amor a la verdad y a la belleza que el afecto mutuo estimula. Es lamentable, sin duda, que el amor entre hombre y mujer no ocupe lugar alguno en su filosofía, que buscara el Eros más elevado en la relación entre hombre y hombre y que, una vez comprobada la antinaturalidad del intercurso homosexual apelando al reino animal, llegara a separar totalmente el Eros de su base física. Pero incluso aquellos que, por vivir en una época más afortunada, son capaces de reunir lo físico y lo mental en el amor (síntesis que también Pausanias intentaba llevar a cabo a su manera) tienen mucho que aprender de Platón, a pesar de que las circunstancias de su tiempo condujeran

a éste a separar ambos elementos de forma absoluta, aun cuando sólo fuera porque insistió sobre los factores intelectuales y psicológicos sin los cuales el amor no pasa de ser un molesto instinto animal.

NOTA

El pasaje del libro octavo de las *Leyes* (836 b - 842 a), que constituye la última palabra de Platón sobre la materia, coincide con lo que se ha dicho anteriormente, salvo que en él se condena el intercurso sexual de forma más tajante que en ninguna otra parte (excepto en la república *ideal*) y que parece menos hostil al amor entre hombre y mujer. En él se comienza por condenar el intercurso sexual entre hombres por ser antinatural —basándose en la analogía con el reino animal— y también porque no conduce a la virtud.

A continuación aparece una división de φιλία —el término más general— en tres clases: φιλία de lo semejante con lo semejante, que se identifica en este pasaje con el amor bueno; φιλία de lo desemejante con lo desemejante, que se basa en la necesidad y que es identificada con el deseo salvaje, condenado también en otros lugares; la tercera clase es una mezcla de las dos anteriores y se halla en desacuerdo consigo misma: una parte le empuja a buscar su satisfacción en el placer corporal, la otra parte prefiere la contemplación (ὁρῶν δὲ μᾶλλον ἢ ἐρῶν, 837 c), y pone su amor en el alma del amado. Este último es el amante mejor de Pausanias, y debería tenerse en cuenta que Platón piensa principal o exclusivamente en el amor homosexual. Pretende librar a su ciudad de las dos formas inferiores de amor calificándolas de impiedad, de forma

que los hombres deberán abstenerse de ellas al igual que se abstienen del incesto.

La ley que propone ahora prohibe, en consecuencia, las relaciones homosexuales de forma absoluta, y permite el intercurso con una mujer solamente cuando se pretende tener un hijo de ella. Esto significará el fin de todos los excesos, y en adelante «los hombres serán amigos de sus mujeres» (γυναιξί τε αὐτῶν οἰκείους εἶναι φίλους, 839 b). Declara que no es imposible llevar esto a la práctica, pues se sabe que los atletas practican la continencia.

Resulta todavía curioso observar cuánta resistencia espera que se le opondrá y cómo llega incluso a proponer una segunda ley como sucedáneo de la anterior (481 a). Ésta consiste en declarar ignominioso el placer sexual (es de presumir que con la excepción arriba permitida, aunque no lo dice), de forma que la práctica se convierta en difícil e infrecuente. De esta forma, aun cuando no podamos esperar continencia, los hombres se avergonzarán de ser sorprendidos (τὸ δὲ μὴ λανθάνειν αἰσχρόν, 841 b). Así, espera que actuarán como frenos estos tres factores: en primer lugar la piedad, al convertirse en tabú las relaciones sexuales fuera del matrimonio, como ya lo era el incesto; en segundo lugar la ambición, pues los hombres perderán su reputación si son sorprendidos; por último, el amor más elevado, en los casos en que exista.

Esta extraña segunda ley, por medio de la cual Platón espera lograr un nivel tolerable de moralidad, presenta gran parecido con las prácticas modernas en general. Cabe dudar, y con razón, de si las ventajas que Platón espera de la represión e hipocresía no conducirán posiblemente a males peores que los que pretende evitar. Su principal objetivo es, en todo caso, erradicar la pederastia y, con ella, el adul-

terio; el amor entre ambos sexos continúa siendo algo secundario.

A pesar de todo, resulta interesante encontrar en esta obra platónica tardía cierta claridad de visión acerca de lo que puede ser el amor entre ambos sexos, sobre todo si cabe incluirlo en el capítulo del amor entre iguales que se aprueba en 837 a. Pero dudo de que ésta fuera su intención. Como ocurre a menudo, la sugerencia de la «amistad» entre marido y mujer es lanzada incidentalmente, y sus posibilidades quedan, para tormento nuestro, sin explorar.

IV

LA NATURALEZA DEL ALMA

La mayoría de las palabras abstractas de mayor uso en una lengua carecen a menudo de traducción exacta. Ψυχή, que normalmente hemos de traducir por «alma», no significa realmente lo mismo en absoluto. Por ejemplo allí donde Sócrates argumenta ampliamente sobre la inmortalidad del alma, un pensador moderno argumentaría más bien a favor de su existencia, considerando que la inmortalidad le pertenece por definición. Pero la palabra griega significa primariamente el principio de vida de todo ser, y todo ser viviente ha de poseerlo por el mero hecho de serlo. La palabra continuó usándose con esta significación vaga, tanto en la lengua cotidiana —en la cual expresiones como περὶ ψυχῆς ὁ δρόμος[1] significan simplemente que «es un caso de vida o muerte»— como también en las discusiones filosóficas. No debe sorprendernos, por tanto, ver cómo Simias sugiere en el *Fedón* que la *psyche* es simplemente la ordenación armoniosa de las partes del cuerpo.

[1] *Teeteto*, 172 e. Un tratamiento interesante de la palabra ψυχή se encuentra en Burnet, *Essays and Addresses*, págs. 141 y sigs. («The Socratic doctrine of the soul»).

Semejante teoría es rechazada allí, pero lo que me interesa subrayar es que la palabra *psyche* no estaba vinculada automáticamente con la idea de inmortalidad, incluso en el siglo v. Así, hacia el fin de la *República* y tras múltiples discusiones sobre las partes y funciones del alma, el tema de la inmortalidad es introducido de la siguiente manera (608 d):

> ¿Sabes, dije, que el alma es inmortal y que nunca se destruye?, y él (Glaucón) me miró sorprendido y dijo: no, por Zeus. ¿Puedes acaso demostrarlo?

Es cierto que en épocas muy tempranas encontramos la creencia en la inmortalidad y que aquella parte del hombre que sobrevive a la muerte es denominada *psyche*. Pero conviene también recordar que en Homero la vida posterior a la muerte no pasa de ser una imagen fantasmal de la vida plena de sangre sobre la tierra. Como los murciélagos, las almas vuelan hasta el Hades dando alaridos, no pueden hablar a Odiseo hasta que una corriente de sangre viviente les ha devuelto un poco de vida, y Aquiles se queja después de muerto diciendo que preferiría ser un criado del hombre más pobre sobre la tierra a ser un rey entre los muertos. No aparece insinuación alguna de que la *psyche* sea en ningún sentido la parte más elevada o más noble del hombre. Nada espiritual hay en las almas homéricas, y sus muertos volverían con gusto a la vida, aun en condiciones penosas.

La concepción del alma como la parte más elevada del hombre parece haber sido importada a Grecia por una serie de maestros místicos y profetas que usualmente y en forma un tanto simplificadora son agrupados bajo el nombre de órficos. Sus doctrinas procedían del Este. Parece que enseñaron una inmortalidad que no era ya un pálido reflejo de la vida sobre la tierra, sino un rescate y una liberación

del cuerpo. El cuerpo era para ellos la prisión o tumba del alma —σῶμα σῆμα, decían lacónicamente. El destino del hombre es la purificación de esta alma, que tras muchas encarnaciones alcanza la perfección, siendo absorbida o reabsorbida en lo divino. Probablemente bajo influencia órfica, los pitagóricos desarrollaron su forma de vida como proceso gradual de purificación. Pero esta *psyche* inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran medida a través de una estricta educación científica, que para ellos era matemática, si bien algunos de los pitagóricos parecen haber dado gran importancia a la magia de los números y a la conducta ritual. De ellos debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación a través del conocimiento, idea magníficamente expresada en el *Fedón* y que Platón mantuvo hasta el final.

Esta insistencia en la inteligencia como lo más divino que hay en el hombre, como lo más esencialmente humano, por constituir el único elemento que el hombre no comparte con el reino animal, es una de las diferencias más importantes que existen entre las doctrinas platónica y cristiana, lo cual no debe perderse de vista en ningún momento. Tampoco en este caso «inteligencia» es una traducción muy feliz, ya que la supremacía del intelecto no implicaba para Platón la negación de la vida afectiva, frente a la idea errónea, y hoy día frecuente, de que aquélla implica la negación de ésta. Todo esto se irá aclarando a medida que estudiemos los textos, pero ya desde el comienzo debemos ponernos en guardia y no asociar instintivamente la palabra alma con ningún tipo de valores espirituales que resulten ajenos, si no hostiles, a la inteligencia y la razón. Para Sócrates como para Platón y Aristóteles, las actividades del alma culminaban en el intelecto, que constituía la función más

elevada de ella. Tanto es así que «mente» resulta a veces una traducción mucho más ajustada de ψυχή.

Está perfectamente comprobada la influencia de los pitagóricos sobre Sócrates, aun cuando quepa exagerarla a veces; la teoría de la *psyche* humana es en éste un desarrollo natural del punto de vista general de aquéllos. Para Sócrates el alma es aquello que dirige, o debería dirigir, la vida humana, gobernando y controlando al cuerpo y sus pasiones. Éste es el significado de la famosa vigilancia del alma, que constituye para él el objetivo de todo individuo y de todo estado. En el *Cármides* se encuentra la afirmación más clara y simple de esto. El guapo muchacho Cármides pide a Sócrates un remedio, que éste dice conocer, para una dolencia de cabeza. Consiste, dice Sócrates, en cierta hierba, junto con un encantamiento, que curarán mucho más que la dolencia de cabeza (156 b):

> Quizás hayas oído que los médicos buenos acostumbran a decir a un paciente que los visita para una enfermedad de ojos que les es imposible curar los ojos solos y que es necesario tratar la cabeza entera antes de poder efectuar una cura; más aún, que consideran una completa necedad tratar la cabeza sólo e independientemente del resto del cuerpo. De aquí que se preocupen de someter a dieta a todo el cuerpo e intenten curar la parte juntamente con el todo. ¿O no tienes noticia de que dicen esto y de que las cosas son así?
>
> —Sin duda —dijo él.
>
> —¿Piensas que tienen razón? ¿Aceptas su punto de vista?
>
> —Con toda certeza —contestó.
>
> —Y cuando oí que estaba de acuerdo, esto me dio ánimos. Retornó la confianza en mí mismo poco a poco y me entusiasmé. Dije: pues este encantamiento, Cármides, es algo del mismo tipo. Cuando estaba en el ejército, lo aprendí de un médico tracio, de los de Zalmoxis, que, según dicen, incluso es capaz de hacer a la gente inmortal. Este tracio decía que tienen razón nuestros médicos griegos cuando hablan en la forma que hemos dicho antes. «Pero Zalmoxis, que es nuestro rey

y un dios —dijo—, afirma que de la misma manera que no se debe pretender tratar los ojos sin tratar la cabeza, ni tratar la cabeza sin hacerlo con el resto del cuerpo, no se debería cuidar tampoco del cuerpo sin cuidar del alma. Ésta es la causa de que la mayoría de las enfermedades se les escapen a los médicos en Grecia, que dejan de lado al todo cuando deberían prestarle atención. Pues, si el todo está enfermo, la parte no puede estar bien».

Decía también que todo lo bueno y lo malo del cuerpo y del hombre entero tiene su origen en el alma y brota de ella, al igual que ocurre con los ojos respecto de la cabeza. El alma debería ser, por tanto, nuestra primera y mayor preocupación, si es que la cabeza y el resto del cuerpo han de estar sanos. Y decía, amigo mío, que el alma debe ser cuidada por medio de encantamientos, y que estos encantamientos son las conversaciones bellas. De este tipo de conversaciones brota en las almas de los hombres el autocontrol y la moderación y, una vez que han brotado, resulta fácil proporcionar salud a la cabeza y al resto del cuerpo.

Después de haberme enseñado este remedio y encantamiento, dijo: «no te dejes persuadir por nadie a tratar su cabeza a no ser que se haya sometido primero al tratamiento del alma por medio del encantamiento. Pues éste es el error que hoy día cometen los hombres: algunos intentan ser médicos sin tener moderación ni salud, cuando deberían poseer ambas». Y me recomendó que no consintiera que nadie —por más que fuera rico, bien nacido o guapo— me persuadiera de lo contrario.

Yo juré que no y he de guardar mi juramento. Si estás dispuesto a entregar tu alma a la influencia de los encantamientos del tracio, te daré también a ti un fármaco para la dolencia de cabeza. Pero, en caso contrario, no podemos hacer nada por ti, mi querido Cármides.

He aquí la doctrina socrática en su forma más clara, más simple y más moderada. Salud y virtud —en este caso la virtud de la moderación— son paralelas y complementarias. Todo depende del alma, pero el objetivo último es la salud

física y moral de todo el hombre. Ésta es, en lo esencial, la actitud de los diálogos cortos de la primera época, aunque usualmente se conceda mayor importancia al alma y menor consideración al cuerpo[2].

También en el *Gorgias*[3] se insiste sobre la esencial inferioridad del cuerpo y sus placeres. En este diálogo aparece el interesante paralelismo platónico entre las distintas artes: de la misma manera que el cuerpo se desarrolla merced al ejercicio físico, y sus defectos, una vez que han aparecido, son curados por la medicina, así también el desarrollo saludable del alma constituye el objetivo de la legislación, y sus defectos son corregidos por la administración de la justicia[4]. De donde se deduce que tanto la salud del cuerpo como la del alma son objeto de conocimiento y exigen una investigación sistemática.

La inmortalidad del alma aparece en el mito del día del juicio, al final del *Gorgias*, pero debe entenderse bien que los argumentos de Sócrates en favor de una vida buena no se basan primariamente en la inmortalidad y que, en este caso como en los demás, su sistema ético se mantendría en pie aun negada esta inmortalidad. El mito es un *addendum*, no un argumento. Al menos hasta que en sus últimos diálogos la inmortalidad fue deducida de premisas ya incorporadas por entonces a su filosofía, Platón prefería no tratar la creencia en ella como un argumento esencial a favor de la vida buena, sino sólo como un acicate suplementario.

Encontramos también la inmortalidad del alma en el *Menón*, si bien todavía en forma mítica[5]. Se hace hincapié

---

[2] Véase, por ejemplo, *Laques*, 185 e.

[3] Cf. *sup.*, págs. 91 y sigs.

[4] Cf. *inf.*, págs. 318 y sigs.

[5] El carácter mítico del pasaje se evidencia en la forma en que es introducido (81 a-b): «los poetas y sacerdotes» han afirmado que el

en ella en el curso de la discusión, siendo utilizada para introducir la teoría de que el conocimiento no es sino recuerdo, y que aprender no es sino rememorar lo que nuestra alma conoció antes de nuestro nacimiento. Esta teoría será usada en la discusión siempre que la inmortalidad constituya el tema en cuestión. Sirve, al menos, para ilustrar con gran viveza la fundamental concepción platónica de la educación, según la cual educar consiste en sacar *de* y no en poner *en* (81 c):

> El alma es, por tanto, inmortal y ha venido a la vida repetidas veces. Ha contemplado todo lo que existe aquí y en el Hades, y nada hay de lo que no haya tenido noticia. No es, por tanto, de extrañar que posea un conocimiento previo acerca de lo demás. Puesto que el conjunto de la naturaleza es homogéneo y el alma lo ha aprendido todo, nada impide que, una vez recordada una cosa —a esto llaman los hombres aprender— sea capaz de descubrir todas las demás, si el hombre es valeroso y tenaz en su búsqueda. Pues investigar y aprender no es sino recordar.

Pero el primer diálogo que supone una verdadera aportación a nuestro tema es, como cabe esperar, el *Fedón,* donde Sócrates intenta demostrar la inmortalidad del alma precisamente el día de su muerte. Otra vez aparece la teoría del Recuerdo, en este caso conectada con la teoría de las Ideas, lo que sirve a Sócrates para expresar su creencia en el parentesco esencial que une al alma humana con el mundo del pensamiento. Nos encontramos también, en forma más violenta y menos conciliadora que en cualquier otro diálogo

alma es inmortal, expresión usual para introducir un mito. El conjunto de la argumentación pretende mostrar que no tenemos por qué creer a quienes afirman que «no es imposible dar con aquello que no conocemos» (cf. págs. 12-3). Sócrates no insiste en los detalles de la refutación (86 b); se limita a la afirmación de que es posible refutar tal afirmación.

de Platón, ante un dualismo excesivo, un divorcio radical entre alma y cuerpo.

En la parte introductoria del diálogo se nos dice que la muerte es un favor para el pensador, que el cometido de la filosofía no es sino una preparación para la muerte. La muerte es un separarse el alma del cuerpo, y el fin perseguido por el alma filosófica es librarse, incluso durante la vida, de todos los obstáculos —tales como los placeres que distraen y las sensaciones que confunden— que el cuerpo pone en el camino del desenvolvimiento del alma. Por medio del razonamiento y sin la ayuda de los sentidos corporales, en la medida de lo posible, la mente puede alcanzar la verdad y la captación de las Formas eternas. Sócrates expone esta teoría de purificación y alejamiento del cuerpo en un pasaje de gran elocuencia, en el que la palabra καθαρός «puro» y sus derivados —palabras fuertemente cargadas de resonancias órficas— se repiten con una frecuencia muy significativa (66 b):

> En tanto que tengamos nuestro cuerpo y esté mezclada el alma con este mal, nunca alcanzaremos satisfactoriamente el objeto de nuestros deseos, que afirmamos es la verdad. El cuerpo, en efecto, nos mantiene ocupados de mil formas por culpa de su necesidad de alimento. Además, la enfermedad puede estorbarnos en la búsqueda de la verdad. El cuerpo nos llena de deseos, pasiones y miedos, de todo tipo de imaginaciones y sinsentidos, de manera que por su culpa no nos es posible captar nada de lo que llamamos verdad. El cuerpo y sus pasiones son los que provocan las guerras, las revoluciones y los conflictos. Pues todas las guerras se deben a la adquisición de riquezas, y las riquezas han de adquirirse por causa del cuerpo, esclavizados como estamos por su cuidado. Y a causa de todo esto no tenemos tiempo para la filosofía. Y, lo que es peor, cada vez que nos tomamos un respiro, dejándolo a un lado, y comenzamos alguna investigación, una vez más se interfiere él a cada paso en nuestra inves-

tigación, nos interrumpe, molesta e intimida, de forma que, por su culpa, no nos es posible contemplar la verdad. Hemos demostrado realmente que, si alguna vez podemos poseer un conocimiento puro, debemos escapar del cuerpo y considerar las cosas en sí mismas sólo con nuestra alma (mente). Por tanto, parece que alcanzaremos la sabiduría que deseamos y amamos, no durante la vida, sino después de la muerte, como muestra nuestra argumentación.

A partir de este y otros muchos pasajes semejantes del *Fedón,* deducimos que Sócrates pensaba que el alma es aquella parte —y exclusivamente aquella parte— del hombre por medio de la cual conoce o capta los objetos eternos del conocimiento, Formas o Ideas. El alma constituye en este caso una unidad y no incluye nada más que la razón o intelecto. A ella se opone siempre el cuerpo, asiento de las percepciones sensibles, de las pasiones y deseos, del placer[6]. El camino de la filosofía consiste en alejarse tanto como sea posible de todas estas afecciones corporales, «purificarse» de ellas, no concederles satisfacción alguna y mantenerlas sometidas a riguroso control. Es «el camino de la muerte»[7], pues ¡sólo después de la muerte podemos alcanzar la sabiduría, objetivo de la vida! Sócrates apoya su creencia en la inmortalidad del alma así entendida en tres argumentos fundamentalmente: el primero se basa en el renacer y procede de la forma siguiente. Existe desde antiguo la creencia de que nuestras almas marchan desde aquí a otro mundo y que desde aquél vuelven a retornar acá. Esto no es sino un caso particular de la ley general, según la cual todas las cosas nacen a partir de sus contra-

[6] Wilamowitz (I, 341) afirma del alma en el *Fedón*: «sie ist vielmehr durchaus eine Einheit, als Gegensatz zum Körper erfasst». Hay, por supuesto, una alusión a los placeres más elevados, pero sólo una alusión.

[7] «Weg des Todes», Friedländer, I, 75.

rios. Las almas vivientes, por tanto, provienen de almas muertas, y las muertas, de las vivientes. Si aceptamos esta ley general, hemos de convenir en que hay un doble viaje que va de la muerte a la vida y de la vida a la muerte (72 b):

> Pues si unas cosas no dieran lugar siempre a otras, al engendrarse, como si se movieran circularmente, sino que una cosa se transformara en otra en un movimiento rectilíneo hacia su opuesto, sin volver de nuevo en su viaje de retorno, ocurriría que todas las cosas al final tendrían la misma forma, alcanzarían el mismo estado y cesarían de producirse.

Es decir, todas las almas —en realidad, todo lo que cambia— terminarían alcanzando el mismo fin, y cesarían de existir, si el cambio se produjera sólo en una dirección.

El segundo argumento se basa en la doctrina del Recuerdo, así como en la existencia de las Ideas, objeto de aquél. Si se admite que existen las Formas y que el conocimiento es el recuerdo de éstas causado por la percepción sensible —y Simias y Cebes lo admiten con entusiasmo tras las explicaciones pertinentes acerca de lo que Sócrates quiere decir—, se deducirá entonces necesariamente que el alma existe antes del nacimiento; pero, si existe antes del nacimiento, también existirá después de la muerte, por fuerza del primer argumento (originación de lo opuesto a partir de lo opuesto).

El argumento tercero y último está también basado en la teoría de las Ideas. Establecida la existencia de las mismas, tendremos dos tipos de existencia: la primera, propia de las Formas simples, eternas, inmutables y objeto del conocimiento; la segunda, propia de los seres particulares, compuestos, mortales y en continuo cambio. La primera es divina, la segunda no. ¿A cuál de los dos se asemeja el

alma? Con seguridad ha de ser semejante a las Formas y afín a lo divino, ya que su auténtica naturaleza le confiere el papel de gobernar al cuerpo y captar las Formas. Luego ha de ser simple y no compuesta (ἀσύνθετον). Por tanto, es más probable que sea incorruptible o casi incorruptible.

Sócrates repite a continuación con gran énfasis la doctrina de la separación del cuerpo en todas sus formas posibles: algunas almas se vuelven pesadas y semejantes al cuerpo mismo a causa de su contacto con el cuerpo. Después de la muerte andan errantes como sombras fantasmales en las cercanías del mundo físico, hasta que son atraídas de nuevo al interior del cuerpo o bien descienden a la vida animal. El destino de aquellos que se han guiado por el amor a la fama más que por el amor a las riquezas no resulta tan malo, y los políticos quizá se conviertan en abejas u hormigas. Pero, por encima de todos ellos, el alma del filósofo, liberada de los placeres y dolores que atan juntos al cuerpo y al alma (84 a), es decir, libre del cuerpo,

> siguiendo a la razón y concentrándose en ella, contempla la verdad y lo divino, ve lo que está más allá de la opinión y se nutre de ello, piensa que debe vivir de esta forma a lo largo de toda la vida y, cuando muere, marcha hacia aquello que es afín a ella misma, y se libra de los males de la existencia humana.

Dos concepciones del alma son presentadas ahora por Simias y Cebes. La primera, que el alma es armonía, que el alma es al cuerpo lo que la melodía es a la lira, y de la misma manera que el cuerpo es tensado y mantenido en unión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, etc., también nuestra alma es, por así decirlo, «la mezcla armoniosa de estos elementos cuando están mezclados en la proporción debida». La segunda sugerencia se refiere a que,

aunque el alma pueda existir antes del nacimiento, es posible también que perezca cuando perezcamos nosotros. Es posible que el cuerpo dure más que el alma, pero esto no demuestra nada, ya que también un tejedor puede utilizar muchos vestidos en el curso de su vida y, sin embargo, el último vestido le sobrevive (87). Ha quedado demostrado que el alma es esencialmente más duradera que el cuerpo, pero de ello no se sigue que el alma no haya de dejar de existir después de una o varias vidas.

Enfrentándose con la primera teoría —que el alma es armonía—, Sócrates señala que, en tal caso, no sería posible que preexistiera al cuerpo, y que, si se acepta que el alma es armonía, no es posible ya aceptar la teoría del Recuerdo. Además, la armonía no puede oponerse a sus partes, y, sin embargo, el enfrentamiento entre el alma y el cuerpo es un hecho reconocido (93 a 94 b). En tercer lugar, si el alma es armonía, deberá ella misma ser armónica o, en caso contrario, no existir; de donde se sigue que aquellos hombres cuyas almas no son armonía perfecta, no tienen alma en absoluto. Además, ¿en qué consistirá entonces la relación entre la bondad y el alma? ¿Será armonía de armonía? Esto es absurdo, y, puesto que la armonía o es completa o no existe, hemos de llegar a la conclusión de que todos los hombres —por tener alma— son igualmente armoniosos, que todas sus partes y funciones constituyen una combinación perfecta y que todos los hombres son igualmente buenos. El alma, por consiguiente, no puede ser armonía.

Sócrates no contesta inmediatamente a la segunda sugerencia (que el alma podría sobrevivir a una serie de cuerpos y, sin embargo, perecer), sino que interrumpe la argumentación con una exposición de su propio desarrollo intelectual y de la desilusión que le producen los filósofos al con-

fundir el cómo con el por qué (98 c). Por su parte, la única explicación satisfactoria del por qué de las cosas se encuentra en la teoría de las Ideas que a continuación describe[8].

Cuando vuelve a la discusión central, fundamenta sobre esta teoría lo que no es tanto una respuesta a Cebes cuanto una cuarta tentativa de demostrar la inmortalidad del alma. Acaba de explicar cómo una cosa particular participa no sólo de su propia Forma, sino también de otras Formas que le pertenecen esencialmente, y también cómo no puede participar de una Forma que sea opuesta a cualquier propiedad de las que necesariamente le pertenecen. El número tres, por ejemplo, contiene no sólo la Forma «treidad», sino también la Forma de impar. No puede convenirle la Forma de par. El fuego no puede admitir la frialdad y así sucesivamente. De la misma manera, todo lo que tiene alma tiene vida, y la vida acompaña necesariamente al alma; luego esta última no puede admitir la muerte, contrario de la vida, y es, por tanto, inmortal (105).

No es ésta la ocasión de examinar con detenimiento la validez de estos cuatro argumentos en favor de la inmortalidad. Nos limitaremos a señalar de pasada que el primero de ellos se basa en una extensión del principio de que «lo opuesto nace a partir de lo opuesto», y que los tres restantes se basan en la creencia en la existencia de las Formas y del Recuerdo. El último argumento descansa, además, en el uso ambiguo de la palabra ἀθάνατος, inmortal[9]. La conclusión correcta no sería que el alma es inmortal, sino que no puede existir un alma muerta, que alma y muerte son dos términos que se excluyen mutuamente y que, cuando un hombre muere, su alma o bien continúa viviendo o bien

---

8 Cf. pág. 44.

9 Platón da la impresión de percatarse vagamente de ello y, en 106 b, intenta sinonimizar ἀθάνατος y ἀνώλεθρος (indestructible).

cesa absolutamente de existir, conclusión que nadie seguramente discutiría.

Hemos visto no sólo que Platón considera al alma inmortal, sino que también la considera esencialmente afín a las Formas eternas, inmutables, simples, sin partes, invariables. Hemos observado también que el alma —tal como aquí se la describe— equivale esencialmente a la mente y al intelecto, que está en franca oposición con el cuerpo, sus pasiones y sus placeres, y que tiende a estar separada de él de una manera tan radical como el mundo de las Formas está separado del mundo sensible. Todo esto implica una clara contradicción, ya que, por más que el filósofo posea un deseo apasionado de la verdad, no puede estar desprovisto de toda emoción. Sin embargo, no se ofrece aquí solución alguna. Considerar a la filosofía como una preparación para la muerte constituye un punto de vista peligrosamente negativo, en la medida en que no permite el desarrollo de las emociones humanas. Existen poderosos motivos para considerar las enseñanzas del *Fedón*, por más que sean espléndidas, como un intelectualismo puro, que se divorcia de la vida y tiene como objetivo supremo la conservación eterna del alma en el frigorífico de las Formas absolutas, eternamente congeladas.

Pero todo esto no constituye la última, sino la primera palabra de Platón. Nos está presentando en toda su crudeza los dos extremos entre los cuales debe lograrse —y se logrará— una síntesis. El punto de partida es el alma considerada como intelecto puro, y éste seguirá siendo siempre el principio rector, si bien incluso en este estadio será necesario investigar con cuidado qué significa intelecto para Platón, sin desatender a las explicaciones que nos ha dado [10].

---

[10] Cf. *inf.*, págs. 383 y sigs.

Veremos cómo después, y de forma gradual, el alma va absorbiendo todos aquellos elementos del hombre que no son materia puramente física. En el *Timeo,* incluso esta materia pierde su solidez.

La intensidad emocional del *Banquete* marca algo así como una reacción violenta contra la negación prácticamente absoluta de lo emocional que caracteriza al *Fedón.* Cabe dentro de lo posible mantener que no existe contradicción entre las posiciones teóricas de ambos diálogos, y, desde luego, Platón consiguió en la psicología de la *República* llevar a cabo con éxito la síntesis entre emoción e intelecto. Pero las diferencias de planteamiento, de acento y de actitud general son claras e inequívocas; se trata, en definitiva, de la diferencia entre represión y sublimación. En el *Fedón* se carga todo el acento sobre la pureza, la muerte y la inmortalidad; en el *Banquete,* por el contrario, sobre el amor, la belleza y la vida. La meta del filósofo no es ya amputarse todo placer y deseo, sino elevarse por medio del deseo y el amor desde la pasión servil por un individuo hasta la contemplación y adoración de la belleza suprema; su meta última es la creación intelectual en esta belleza (ἡ γέννησις καὶ ὁ τόκος ἐν τῷ καλῷ). No aparece ni una sola palabra que aluda a la muerte como etapa en el camino. No sólo no se menciona la inmortalidad del alma, sino que prácticamente se niega [11].

Esta reivindicación de la importancia de lo emocional nos lleva directamente al problema de que se ocupan los últimos libros de la *República.* En este diálogo y en el *Fedro,* probablemente posterior a él, se llega a ciertos desarrollos de gran importancia en la psicología de Platón. Hemos visto que el *Fedón* considera al alma prácticamente

[11] Véase la nota de final de capítulo.

como puro intelecto y dotada de inmortalidad, mientras que el *Banquete* habla de la prole de un alma que es mortal. Quizás para resolver esta contradicción, pasó Platón a examinar si el alma no debe o, mejor, no puede ser dividida en distintas partes. Lo hace en el libro cuarto de la *República*. Acaba de establecer tres clases en el Estado, y, puesto que el bien del individuo es igual que el bien del Estado, concluye que también ha de haber tres partes en el alma. Este paralelismo, aun cuando Platón mismo admite que no queda científicamente establecido (ἀκριβῆς, 435 d), no constituye una simple analogía para él, dada su profunda convicción de la íntima conexión entre la psicología social e individual. Pero también basa su argumentación en la experiencia humana común, según la cual se dan conflictos en nuestra mente. Pues bien, de acuerdo con la ley de la contradicción («una misma cosa no puede influir sobre otra o ser influida por ella de dos formas contrarias al mismo tiempo y en la misma relación», 436 b), que explica con cierto detenimiento, si puede suceder que sintamos sed pero no queramos beber, es que hay algo en nuestra *psyche* que nos empuja a beber y algo también que nos prohibe hacerlo. Lo último es la parte racional o calculadora del alma (λογιστικόν), lo primero es la parte pasional. Además, existe aún una tercera parte, que no puede ser clasificada adecuadamente con ninguna de las otras dos. La anécdota de Leoncio (439 e):

> Viniendo del Pireo por la parte exterior de la muralla norte, vio unos cadáveres que yacían junto al verdugo. Deseaba contemplarlos, y a la vez estaba furioso consigo mismo y se alejaba. Durante cierto tiempo se debatía consigo mismo y cubría su rostro, pero, vencido al fin por la pasión, obligó a sus ojos a que se abrieran y les dijo mientras corría hacia los cadáveres: «ahí tenéis, desgraciados, la posibilidad de hartaros con este pernicioso espectáculo».

demuestra que la ira puede oponerse a las pasiones y, por tanto, es distinta de ellas. Tenemos, pues, una tercera parte en el alma, los «sentimientos». Este «temple» o «sentimientos» (θυμός) ha de actuar bajo las órdenes de la razón y ser aliado de ella. De esta forma, el paralelismo con el Estado resulta completo: la razón en el individuo corresponde a la clase gobernante en la ciudad, los sentimientos corresponden a los soldados, y las pasiones, al resto de los habitantes.

Idéntica división tripartita del alma se encuentra en el mito del *Fedro*[12], y resultará sumamente conveniente considerar sus pasajes relevantes en cuanto a este tema. La célebre imagen de las tres partes del alma representadas como un carro de dos caballos y un auriga es descrita de la siguiente manera (246 a):

> Describir la naturaleza del alma exigiría una narración sobrehumana y de gran extensión, pero decir a qué se parece es empresa más fácil y que cae dentro de la capacidad humana. Hagamos, pues, esto último. El alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin

[12] El *Fedro* fue escrito con toda probabilidad después que la *República*. Véanse las tablas cronológicas de Ritter, I, 254. Taylor (299 y sigs.) se inclina a aceptar el mismo punto de vista, aunque Shorey lo analiza antes que la *República*. Robin (*L'Amour*, 62-120) pretende datarlo cerca del *Timeo*: niega (144) que la división tripartita del alma en el *Fedro* corresponda a la de la *República*, dado que los caballos blanco y negro acompañan al auriga en su viaje celeste: ¿cómo —pregunta— van a ser inmortales las partes inferiores del alma? Platón mismo plantea este problema al final de la *República* (cf. más abajo); pero la cuestión no aparece planteada en el *Fedro*, y tampoco es necesario apurar los detalles de un mito de esta manera. En cualquier caso, la peculiar identificación por parte de Robin entre los dos caballos y «l'image de l'Autre ou de la Nécessité» del *Timeo* no convence en absoluto. Lo esencial es que el alma no es considerada como una unidad.

> embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa.

El mito continúa con la descripción del viaje de las almas separadas del cuerpo, que siguen a los dioses en distintos grupos, de acuerdo con sus características, impulsadas hacia arriba por el amor a la belleza, que causa el crecimiento de sus alas. Los dioses, por encima del borde del firmamento, gastan todo su tiempo en la contemplación de las Formas ideales, y las almas humanas los siguen lo mejor que pueden. En medio del choque y confusión, las almas vislumbran una y otra vez las Formas eternas, hasta que pierden las alas y vuelven a caer a la tierra. Una vez en ella, y gracias al amor a la belleza, la contemplación de la belleza terrestre les hace recordar la belleza absoluta que vieron allá arriba, y, con ello, las alas del alma comienzan a crecer de nuevo[13] (253 c):

> Al comienzo de nuestra narración dividíamos cada alma en tres partes, dos de las cuales se asemejan a los caballos y la otra al auriga. Sigamos con ello ahora. Decíamos que uno de los dos caballos es bueno, y el otro, no. Pero no explicamos la bondad del uno y la maldad del otro, y debemos hacerlo ahora. El caballo de la derecha es alto de estatura, de miembros ágiles, cerviz erguida, perfil derecho, blanco de aspecto, negro de ojos, amante del honor y templado por el respeto y la moderación, seguidor de la opinión verdadera; impertérrito, no necesita del látigo, sino que se gobierna simplemente por medio de una orden o de una palabra. El otro es encorvado, pesado, mal hecho, de pescuezo corto y grueso, chato de cara, negro de color, gris de ojos y sanguíneo, seguidor de la insolencia y la soberbia, peludo de orejas, sordo, y a duras penas obedece al látigo y al aguijón.

[13] Cf. *sup.*, págs. 173 y sigs.

> Cuando el auriga mira los ojos que ama, y ante esta visión el calor del amor se extiende por toda el alma y resulta dominado por el aguijón y cosquilleo del deseo, el caballo obediente se contiene —ahora y siempre bajo el impulso del respeto—, se controla y no salta sobre el amado. Pero el otro, no obedeciendo ya al aguijón ni al látigo del conductor, salta violentamente y sale corriendo hacia adelante. No deja de dar trabajo al auriga y al otro caballo, empuja a ambos a acercarse a su amado y a entregarse a los goces del amor...

Esta división del alma individual en tres partes supone un gran avance respecto de todo lo anterior. En el *Fedón* encontramos que Platón distingue tres tipos diferentes de hombre, a los que denomina amantes de la sabiduría, amantes del honor y amantes de las ganancias. A menudo se ha señalado [14] que, en este punto, Platón tomó probablemente su inspiración de la doctrina pitagórica de los tres tipos de vida que se abren ante los hombres. Pero se equivocan en todo los que piensan que tal doctrina pitagórica «implica» la división tripartita del alma. La diferencia está en que, mientras el *Fedón* (y los pitagóricos) hablan

[14] Burnet (*Phaedo,* 68 c; *Thales to Plato,* 42), Taylor, pág. 281 y *Commentary,* pág. 497; y Natorp (pág. 527). Todos ellos pretenden reducir las tres partes del alma a los tres tipos de vida: Natorp, porque pretende hacer del *Fedro* la obra más temprana; Burnet y Taylor, porque pretenden también en este caso reducir a Platón al Pitagorismo. Evidentemente, la noción de conflicto está también presente en el *Fedón,* pero se trata de un conflicto del alma frente al cuerpo, más bien que de un conflicto en el interior del alma. Se ha dado excesiva importancia a una frase casual del *Gorgias* que parece implicar que el alma no es homogénea totalmente. Las palabras exactas son (493 b): «aquella parte del alma en que residen las pasiones» (τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσιν). Estoy de acuerdo con Wilamowitz (I, 231 n.; 395) en que no se deben apurar estas palabras. Burnet se apoya también en una cita de Posidonio que aparece en Galeno (*De Hipp. et Plat.,* pág. 425, Kühn) y otra de Yámblico en Estobeo (*Ecl.,* I, pág. 369, Wachsmith) que atribuyen el alma tripartita a los pitagóricos. Es bien posible que tampoco ellos vieran dónde se encontraba el punto de avance.

de tres tipos diferentes de *hombres*, en la *República* y en el *Fedro* aquéllos pasan a ser tres *partes de una misma alma*. Es cierto que también en el *Fedón* el filósofo ha de dominar sus pasiones, pero éstas no constituyen una parte de su alma. Al extender el significado de ψυχή, incluyendo en ella tales pasiones y deseos, Platón se acerca a la noción de conflicto interior en el alma o mente individual, paso de enorme valor, que será utilizado ampliamente en la *República* y en otras obras. Continúan existiendo las tres vidas, pero ahora es ya cuestión de cómo se resuelva el conflicto, de qué parte del alma alcance el predominio. La base fundamental es idéntica en todos los hombres. Lejos de tratarse «de un punto de vista primitivo», se trata de un planteamiento muy avanzado; una de las cosas más sorprendentemente modernas dentro de la filosofía platónica es precisamente este decubrimiento de la importancia de lo conflictivo en la mente. No nos es posible demostrar, por supuesto, que Platón no tuviera ya elaborada la totalidad de su psicología cuando se puso a escribir por primera vez, pero para sus lectores, en todo caso, este desarrollo tiene lugar en los libros tercero y cuarto de la *República*. Para encontrar la justicia en los individuos es necesario buscarla en gran escala en el Estado. De forma natural establecemos que las tres clases que hay en el Estado corresponden a los tres tipos de hombre, las tres formas de vida. Después, al volver al individuo, continuamos con la analogía del Estado, y de esta forma llegamos a transferir al alma estos tres tipos, que se convierten en tres partes del alma individual. Es digno de tener en cuenta, además, que aunque Platón alude a los tres tipos de vida como algo comúnmente conocido, sin embargo juzga necesario demostrar con cierta amplitud el hecho de que en realidad constituyen tres partes

del alma. Se dio cuenta, sin duda, de la importancia del paso que estaba dando [15].

En adelante, la vida buena consistirá en que cada parte del alma funcione adecuadamente en su propio sitio; un hombre es dueño de sí mismo cuando sus sentimientos y [16] pasiones obedecen a su intelecto —el auriga del *Fedro*—, al igual que un Estado es dueño de sí mismo y feliz cuando los mandatos de los gobernantes son obedecidos por el resto de la población y cuando cada una de las tres clases está satisfecha de su propia posición (443 c):

> En verdad, la justicia parece ser algo de este tipo. No tiene relación con las acciones externas, sino con el estado interior de un hombre y sus distintas partes. Éste no debe permitir que cada una de sus partes se interfiera donde no le corresponde, y los diferentes tipos de alma (γένη) no deben estorbarse entre sí. El hombre justo pone en orden su propia casa, gobierna sobre sí mismo, es amigo de sí mismo, armonizando las tres partes como si se tratara de las tres notas de una melodía —la alta, la baja y la intermedia y *todas las otras que pueda haber entre éstas*— y enlazándolas todas entre sí de forma que de la multiplicidad resulte una unidad controlada y armoniosa. De esta forma actúa, ya sea en lo concerniente a la adquisición de las riquezas o al cuidado del cuerpo, a los negocios públicos o a los contratos privados. En todos

---

[15] Véase Cornford, F. M., «Psychology and Social Structure in the Republic of Plato», en *Clas. Quart.*, 1912, págs. 247-65, que muestra cómo la división del Estado es la primera. Señala una interesante conexión con las tres edades del hombre. También Hackforth, «The Modification of Plan in Plato's Republic», *C. Q.*, 1913, págs. 264-72.

[16] La parte intermedia del alma, θυμός, es traducida a menudo como «espíritu», pero el adjetivo espiritual y el uso de la palabra espíritu en este sentido —que, por supuesto, nada tiene que ver con θυμός— provoca la ambigüedad. Su significación literal es la de cólera. Miedo, indignación, etc., pertenecen a esta parte del alma. De ahí que yo la haya denominado «sentimientos», que en este sentido resultan bien distintos de pasiones. Cornford (*l. c.*) utiliza la palabra «sentiments».

estos asuntos, juzga y declara justa y bella a aquella acción que sirva para preservar o perfeccionar este estado de armonía, y la sabiduría consiste para él en el conocimiento que preside a todas estas necesidades; una acción injusta es, por el contrario, aquella que destruye la armonía, y la ignorancia es la opinión que preside a ésta.

La división del alma en tres partes no pretendió nunca ser una clasificación exhaustiva de todas las funciones del alma, y la comparación con las notas de una melodía alude a muchas en la última cita. Tampoco pierde Platón de vista la esencial unidad entre las partes. Por el contrario, vuelve a establecer esta unidad cuando dice al describir el carácter filosófico (485 d):

Cuando las pasiones de un hombre se inclinan violentamente en una dirección determinada, sabemos que se debilita en las demás direcciones por este hecho, como un torrente que ha sido canalizado.

—Es verdad.

—Cuando las pasiones se dirigen al estudio y a otras cosas de este tipo y se concentran exclusivamente en los placeres de la mente (ψυχή), los placeres físicos son dejados de lado; es decir, cuando un hombre es un auténtico filósofo y no solamente simula serlo.

—Necesariamente.

—Un hombre así será un hombre con control y nunca un codicioso de riquezas...

No se trata de un pasaje ilustrativo aislado, pero sirve como preparación de la psicología del libro noveno. En él, como vimos al tratar del Placer[17], Sócrates pretende demostrar que el amante de la sabiduría es más feliz que el hombre ambicioso o negociante. Al hacerlo, pone repe-

[17] Cf. págs. 114 y sigs. En cuanto a la metáfora utilizada en el pasaje citado, cf. *Fedro*, 251 e: «canalizando el deseo»: ἐποχετευσαμένη ἵμερον.

tidamente en claro que cada parte de la *psyche* posee no sólo sus propios placeres, sino también sus propias pasiones y deseos (580 d, 581 c). Además, cada una de las partes del alma posee una función propia, si obedece al intelecto (586 e):

> Cuando toda el alma sigue a aquella parte que ama la sabiduría y no se rebela, cada parte puede cumplir su propia función de otras maneras también y ser buena; cada una de ellas puede cosechar sus propios goces, que son tan verdaderos como es posible.

Estos extractos señalan otro desarrollo importantísimo en la psicología platónica. Hemos visto cómo Platón, al dividir el alma en partes, llegó a percatarse de la importancia del conflicto mental. Ahora llega más lejos. Detrás de esta auténtica diversidad, vuelve a descubrir una vez más la unidad, representando esta unidad como un torrente de deseo apasionado que puede ser dirigido y canalizado hacia distintos objetos, de acuerdo con el carácter del sujeto. Que la vida filosófica tiene sus propios placeres y, por tanto, ha de tener sus propios deseos, estaba más o menos implicado desde el principio. En el *Fedón*, sin embargo, no se dio explicación alguna de cómo puede ser esto así. Pero ahora, al cargar a cada parte del alma con sus propias pasiones, al insistir en que el filósofo desea la verdad con la misma pasión que otros hombres desean la comida, la bebida o la satisfacción sexual (474 c y sigs.), y al establecer que la diferencia es sólo de orientación, pone de manifiesto una vez más que el objetivo no es la represión, sino la sublimación. Cuando un hombre ama la verdad como es debido, la intensidad de sus pasiones físicas se ve disminuida precisamente por ello. Y las pasiones, debilitadas de esta forma, encuentran su propio lugar. No cabe mantener

ya la acusación tan frecuentemente lanzada contra Platón de anti-emocionalismo o, cuando menos, de intelectualismo frío. El intelecto mismo está vivificado ya por una corriente de emoción profunda. Las tres partes del alma ya no son sino tres canales principales, a través de los cuales ha de correr este torrente[18]. Este planteamiento claro y explícito no debe quedar oscurecido por el hecho de que Platón continúe hablando de las pasiones como la parte más baja. Esto es siempre así en la mayoría de la gente. Todos estos deseos no son la función única del alma; pero son, en todo caso, el gran factor vivificante que tienen todas las partes en común. Y resulta evidente que este torrente de pasión no es sino el Eros del *Banquete*, que se elevaba desde el nivel más bajo hacia el más alto, hasta convertirse en deseo apasionado de creación en la belleza universal. Estamos, por tanto, ante una teoría psicológica cuidadosamente propuesta, en la cual se combinan el intelectualismo sin compromisos del *Fedón* y la magnífica defensa de la emoción que es el *Banquete*.

Hay un pasaje en el libro décimo de la *República* que ha sido interpretado erróneamente, como una corrección de la división tripartita del alma que venimos estudiando. Cuando Sócrates pretende mostrar cuán alejado de la verdad se halla el arte imitativo, establece una distinción entre «aquello en el alma que percibe por medio de los sentidos» y «aquello en el alma que conoce». Se afirma que lo primero está lleno de confusión, y que lo segundo es fuente de orden gracias a la ciencia de la medida. Pero no se trata, en ningún caso, de una nueva división bimembre. Se trata sólo de la usual división de las facultades cognitivas en percep-

---

[18] En el *Timeo* (73 b - 74 a; 77 d) la médula aparece como vínculo de unión física entre las tres partes del alma.

ción e intelecto, división exhaustivamente explicada con anterioridad (523 e y sigs.) y que corresponde a la diferencia entre opinión y conocimiento (478), siendo sus objetos respectivos el mundo físico y el mundo ideal, como se explica en los libros centrales. Esta antítesis es una de las más comunes en Platón o, mejor, es *la* antítesis platónica. Por supuesto, tanto la percepción como el razonamiento están en el alma y son partes del alma; pero, a diferencia de la mayoría de sus comentaristas, Platón nunca utiliza de hecho la palabra parte o forma (μέρος, εἶδος) a lo largo de este pasaje (602 c y sigs.). Y no es que hubiera importado si lo hubiera hecho. Platón dice que la percepción es inferior al conocimiento, y a continuación introduce la confusión propia de las emociones fuertes como algo estimulado por el arte y característico del nivel perceptivo del conocimiento [19]. En distintos puntos de la *República* aparecen por separado tres divisiones del alma: en primer lugar, las tres partes, razón, sentimientos y pasiones; en segundo lugar y en el símil de la línea, aparecen dos partes, cada una de ellas subdivididas: inteligencia (νοῦς) y razón (διάνοια), de un lado, y creencia e imaginación, de otro [20]; en el libro décimo, por último, encontramos la parte cognoscitiva y la parte perceptiva. Esta última división se corresponde con la división principal de la línea, e incluso en el libro tercero la pasión y los sentimientos son colocados frente a la razón, en cuanto que naturalmente se basan en la percepción y en la opinión, no en el conocimiento. No es de extrañar que Platón pasara con facilidad de los aspectos cognitivos de la *psyche* a sus aspectos morales, ya que, para él, lo uno implicaba lo otro. La verdad no puede ser descubierta, a me-

---

[19] Obsérvese cómo se dice que tanto el δοξάζον como el λογιστικόν son τῆς διανοίας en 603 b, 10.

[20] Cf. *sup.*, pág. 56.

nos que la corriente principal del deseo sea orientada a ello. De ahí que tanto la confusión causada por la percepción no sometida a análisis como la confusión causada por la inmoralidad corran parejas y sean corregidas al mismo tiempo. Estas divisiones distintas de la mente o alma no se contradicen entre sí. Ninguna de ellas pretende dividir el alma en compartimentos separados y es natural que al estudiar un continuum viviente desde puntos de vista diferentes, sólo haya una correspondencia general entre las distintas divisiones. Al menos, es natural en el caso de un filósofo cuyo objetivo es ayudarnos a comprender los diferentes aspectos de nuestra naturaleza, y no construir un sistema infalible con pequeños compartimentos nítidamente separados, que no corresponderían en absoluto a la verdad.

También en el libro décimo de la *República* encontramos un nuevo argumento a favor de la inmortalidad del alma. Puede resumirse de la siguiente forma:

Cada cosa tiene su propio bien y su propio mal; el primero la favorece y conserva, el segundo la corrompe y destruye, sin que pueda ser destruida por ninguna otra cosa. Así, la oftalmia es el mal del ojo, la enfermedad es el mal del cuerpo, el tizón es el mal del trigo, y así sucesivamente. Por tanto, si encontramos algo que no pueda ser destruido por su propio mal particular, será indestructible. El mal del alma es la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia (pecados opuestos a las cuatro virtudes). Pero el alma de un hombre no puede ser destruida por el pecado. Un hombre malo continúa viviendo (la ejecución por parte de la ley es, por supuesto, una consecuencia incidental y no directa de la culpa); luego el alma es inmortal, ya que la enfermedad física, al ser el mal peculiar del cuerpo y no del alma, no puede matar al alma, sino solamente al cuerpo. A continuación repite el argumento basado en los opuestos

que vimos en el *Fedón*, añadiendo que las almas son siempre las mismas. Han existido siempre, puesto que es imposible que provengan de lo que es mortal (608 d - 611 a).

Este argumento según el cual el vicio no puede matar al alma es grosero en muchos aspectos. Implica un divorcio mucho más radical aún entre cuerpo y alma que el que aparece en cualquier otra parte de la *República* y, si bien la muerte no se sigue del vicio, Sócrates debería admitir que el alma resulta sin embargo afectada definitivamente por él[21]. Además, no podemos por menos de preguntar si son inmortales todas las partes del alma o, en caso contrario, cuál de ellas lo es. Platón se da cuenta de esta dificultad, aunque no la resuelve aquí. Dice (611 b):

> Que el alma es inmortal se prueba por medio de nuestro actual argumento y por medio de otros. Pero no debemos examinar su naturaleza en su estado actual, dañada como está por su unión con el cuerpo y por otros males, sino considerando su forma de ser en estado puro; debería ser considerada por nuestra mente en este estado, e investigarlo es investigar también lo justo y lo injusto así como todas aquellas cosas de que hemos hablado. Ahora bien: sólo nos es posible decir la verdad acerca del alma en la medida en que se nos aparece y nos vemos obligados a examinarla en el mismo estado en que Glauco se encontraba cuando salió del mar. La gente no era capaz de reconocer su naturaleza original, ya que algunas partes de su cuerpo habían sido arrancadas, había sido dañado por las olas y se le habían pegado diversas adherencias, conchas, algas y trozos de roca, de forma que ofrecía un aspecto más parecido a cualquier tipo de bestia que a lo que realmente era. De la misma forma vemos al alma afectada por mil males. Pero ésta es la manera en que debemos observarla, Glaucón.
>
> —¿Cómo?

21 Por ejemplo, el pasaje citado aquí y 408 y sigs., donde se dice que el juez no ha de tener experiencia personal alguna del mal, ya que ello afectaría a su alma.

—Deberíamos dirigir la atención a su amor a la sabiduría, considerando qué tipo de compañías busca y anhela, cómo es afín a lo divino y a lo inmortal, en qué se convertiría si siguiera totalmente este anhelo y pudiera, gracias a este deseo, elevarse y salir del mar en que ahora se encuentra, una vez arrancadas las piedras y conchas que actualmente se adhieren a ella. Pues actualmente anda en festines en la tierra, y muchas incrustaciones terrosas, pétreas y salvajes están adheridas a ella como resultado de estos festines que llaman felices. Entonces sería posible ver la auténtica naturaleza del alma, si tiene muchos aspectos o solamente uno (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, cf. *Fedro*, 271 a), y cuál puede ser su naturaleza. Ahora, en todo caso, pienso que hemos descrito adecuadamente sus formas y atributos dentro de la vida humana.

De esta forma, cuando Platón pasa a considerar el problema de la inmortalidad a la luz de su psicología más avanzada, se enfrenta por primera vez con la dificultad de que, mientras que los argumentos en favor de la inmortalidad en el *Fedón* se basaban ampliamente en la naturaleza simple y uniforme del alma y su consiguiente parentesco con las Formas, ahora resulta que el alma aparece como una multiplicidad de partes y funciones. Tales argumentos no se mantienen ya en pie, y el parentesco del alma con las Formas corre serio peligro. Ofrece un argumento nuevo —el del mal propio de cada cosa—, pero se da perfecta cuenta de que con él no se decide la pegunta: ¿qué parte del alma es inmortal? Evidentemente, es difícil que lo sean todas. El problema es demasiado amplio como para ser tratado en forma de simple apéndice a la *República*. Será planteado de nuevo. Entre tanto, se limita a reafirmar su creencia de que la parte esencial del alma (su parte inmortal) no puede estar constituida por todo aquello que en la *República* ha sido incluido dentro del concepto de *psyche*.

Tampoco es abordado el problema en el *Fedro*. La imagen mítica del auriga y su tiro de caballos ha sido citada ya. En este diálogo aparecen además dos principios de cierta importancia en relación con este tema. En primer lugar, que el alma es el origen de todo movimiento y, por tanto, de toda vida; principio de la mayor importancia en las obras del período último. El principio no es demostrado, sino dogmáticamente afirmado, y utilizado como fundamento para otra prueba de que el alma es inmortal (245 c):

> Toda alma es inmortal. Pues aquello que está siempre en movimiento es inmortal. Todo aquello que mueve a otra cosa siendo, a su vez, movido por otra cosa, cuando cesa su movimiento, cesa también su vida. Sólo aquello que se mueve a sí mismo, al no fallar nunca, tampoco cesa nunca de moverse, sino que es la fuente y principio del movimiento para todas las otras cosas que mueve. Pues el principio nunca comenzó a existir. Y todo lo que comienza a existir nace a partir del principio, mientras que el principio mismo no procede de nada. Pues si el principio proviniera de alguna otra cosa, dejaría de ser principio.
>
> Y puesto que no comenzó, tampoco será destruido. Pues si el primer principio fuera destruido, no podría ya originarse a partir de ninguna otra cosa, ni ninguna otra cosa podría originarse a partir de él, dado que todas las cosas se originan a partir de un primer principio. Así, pues, el primer principio del movimiento es aquello que se mueve a sí mismo.

La inmortalidad del alma —entendida como origen o primer principio del movimiento— es añadida aquí a la teoría de que el alma es el origen de toda vida y de que sin alma no hay vida posible. Vida y movimiento son, en definitiva, términos equivalentes, y el alma —único ser que tiene la capacidad de moverse a sí mismo sin necesidad de estímulo externo— es el origen único de ambos.

Más adelante se establece también el parentesco de las almas humanas con las almas de los dioses, si bien en forma mítica. Las almas de éstos aparecen representadas también como un auriga y un tiro de caballos, ciertamente más perfectos, pero de idéntica estructura en lo fundamental. Este parentesco entre los dioses y los hombres aparece más estrechamente enlazado en la filosofía de los diálogos últimos.

El grupo siguiente de diálogos: el *Parménides,* el *Teeteto,* el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo* no aportan directamente demasiado al problema que estamos investigando, el de la naturaleza del alma considerada ya como una unidad ya como una pluralidad, así como la relación de las diferentes partes entre sí. Cabría con razón esperar algo del *Teeteto,* puesto que en él se investiga la naturaleza del conocimiento; pero se centra en el proceso real del conocimiento y sus objetos más bien que en la naturaleza de la mente que conoce. Describe este proceso y la psicología de la percepción sensible, así como de la aprehensión intelectual. En su ataque contra el relativismo de Protágoras mantiene, por supuesto, la existencia de un alma individual distinta frente a la concepción del hombre como mero agregado de percepciones y sentimientos desvinculados; reafirma la existencia de las Ideas que, al igual que en el *Fedón,* el alma capta «por sí misma» (186 a); y muestra cómo toda percepción tiene lugar no en el cuerpo, sino en el alma a través del cuerpo (186 b-c). Con toda evidencia, el conocimiento ha de buscarse en el alma.

El *Sofista* presenta importantes contribuciones a la lógica y a la metafísica, pero poco hay en él respecto de nuestro tema actual, excepto que cabe señalar de paso cómo la palabra ψυχή se usa como equivalente de διάνοια (pensamiento), indicio de que el alma es utilizada a lo largo de estos diálogos para significar específicamente el intelecto.

Cabe también subrayar la expresión «los ojos del alma por medio de los cuales vemos lo divino», expresión poco usual con fuertes resonancias de la *República*[22].

En el mito del *Político* el mundo es presentado como una criatura viviente (269 d - 273 b) dotada de alma y cuerpo, si bien no absolutamente capaz de moverse a sí mismo para siempre (característica real del alma), sino dependiente de la intervención de un dios en cuanto al impulso original, e incapaz de mantenerlo por sí solo más allá de un período limitado de tiempo sin terminar en la destrucción. Al igual que en las demás ocasiones, resulta perjudicial apurar demasiado los detalles de un mito; Platón pretende solamente poner de manifiesto que el mundo está en dependencia respecto de cierto poder exterior a él (en la forma en que entendemos el mundo). En todo caso, resulta atractivo suponer que aún no había llegado a clarificar su concepción del alma del mundo.

Esta «alma del universo» aparece también en el *Filebo*, donde se dice que el universo (τὸ πᾶν) es un cuerpo dotado de alma (σῶμα ἔμψυχον), es decir y en último término, de vida; y así como nuestros cuerpos se nutren con la materia del universo exterior y forman parte de su cuerpo, lo mismo ocurre en cuanto a la relación existente entre nuestra alma y el alma del mundo. El alma es la causa del movimiento, y en ella reside la mente o νοῦς, que, sin ella, no puede existir. La mente es la causa eficiente de todo lo que existe en el mundo físico, y debe ser anterior a todos los fenómenos[23]. También según este diálogo, todos los placeres y todas las percepciones son del alma y no exclusivamente

---

[22] 254 a: τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα. Véase la interesante discusión de los significados de tales expresiones en Friedländer, I, 20 n.

[23] Cf. *sup.*, pág. 84.

del cuerpo [24]. Rastreamos aquí el mismo proceso de ensanchamiento del concepto de alma —de alma humana, al menos— hasta incluir todos los aspectos de la vida, algo que ha sido posible gracias a la división tripartita explicada en la *República.*

En el *Timeo* se vuelve a exponer exhaustivamente toda la teoría del alma. También en esta obra el mundo es un ser viviente dotado de alma y de mente (ζῷον ἔμψυχον ἔννουν, 30 b, etc.) y esta alma se extiende por todo el universo. Es anterior al cuerpo, ya que sin ella no puede vivir el mundo, si bien esta prioridad es puramente lógica, y nunca hubo época alguna en que el mundo no existiera; una vez más el alma constituye el comienzo, origen o primer principio (ἀρχή) de la vida. Se describe la creación del alma con cierto detalle, en primer lugar la del mundo y después las almas humanas a partir de una mezcla inferior de los mismos ingredientes. El proceso es el siguiente: a partir del Ser del mundo físico y del Ser del mundo inteligible, el «Demiurgo» construye un tercer tipo intermedio de Ser, mezcla de los dos anteriores; a continuación procede de la misma forma produciendo una mezcla de Mismidad y otra de Alteridad, elementos existentes tanto en el mundo noético como en el mundo sensible. Después fusiona en un todo estas tres mezclas: esto es el alma [25]. La explicación de este proceder curiosamente abstracto —que, por supuesto, es mítico al igual que el resto del diálogo, y Platón nos avisa una y otra vez de que se trata sólo de una «narración verosímil»— parece encontrarse en lo siguiente: todos los juicios que hace la mente pueden reducirse a tres tipos fundamentales: juicios de existencia, por

---

24 Cf. *sup.*, pág. 125.

25 Ésta me parece la única explicación inteligible del pasaje 35 a-b. Véase mi artículo en *Clas. Phil.*, en. 1932.

ejemplo, «esto es»; juicios que señalan la semejanza entre dos cosas, «A es semejante a B (en algunos o todos los aspectos)», y juicios de diferencia, «A es diferente de B (en alguno o todos los aspectos)»[26]. Por tanto, la mente debe poseer dentro de sí el Ser, lo Mismo y lo Otro, si partimos del principio de que lo semejante es conocido siempre por lo semejante, principio que Platón había tomado de las filosofías anteriores. Pero, además, el alma puede hacer juicios de este tipo tanto acerca de los objetos de la sensación como acerca de los objetos del pensamiento, tanto acerca del mundo físico como acerca del inteligible, y la función del alma consiste en hacer de puente entre ambos mundos. Luego contiene dentro de si el Ser, lo Mismo y lo Otro tal como existen en ambos mundos.

La antigua idea de la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos es desarrollada a continuación. El alma del universo está ordenada en dos círculos: el círculo de lo Mismo, que tipifica el movimiento regular (en su apariencia) diurno de la esfera celeste tachonada de estrellas fijas y, dentro de éste, en un plano correspondiente a la eclíptica, el círculo de lo Otro, dividido en una serie de líneas concéntricas que corresponden a las órbitas de los planetas, del sol y de la luna. No entraremos en los detalles astronómicos de todo esto[27]. Baste con decir que todo ello está construido de acuerdo con ciertas progresiones aritméticas y armónicas que constituyen la base matemática de la astronomía platónica. Hay, pues, una correspondencia definida entre el alma del mundo y las almas de los hombres. No sólo están hechas de los mismos ingredientes, sino que, además, las almas humanas están también divididas

---

[26] Cf. 37 a-c.

[27] Una explicación completa de todos estos detalles puede verse en las notas del comentario de Taylor.

en los dos círculos de lo Mismo y lo Otro (el Ser, por supuesto, pertenece a ambos), que poseen sus propios movimientos esféricos en el interior de la cabeza; a base del estudio y comprensión del movimiento y ritmo del universo nos es posible producir con mayor perfección dentro de nosotros mismos los movimientos apropiados de nuestra inteligencia.

Pero todo esto sólo tiene aplicación en el caso de la parte inmortal del alma. Platón contesta aquí con claridad a la pregunta que había dejado sin resolver en la *República*. Sólo el intelecto es inmortal, por ser la parte más divina del alma. Es afín a los dioses y sólo Él es obra del Demiurgo. El unir esta parte inmortal con un cuerpo humano por medio de las partes inferiores y mortales del alma constituye una tarea que se queda para los dioses inferiores que él mismo ha hecho, pues su propia obra debe durar para siempre.

De esta forma tenemos, una vez más, en primer lugar la importantísima división del alma humana en intelecto inmortal y otra parte mortal. Esta última es subdividida a continuación en dos partes más, semejantes a las que encontramos en la *República*, pero con un lujo de detalles propio de un mito, ocupando cada una de ellas un lugar definido en el cuerpo (69 c):

> Él es el hacedor de las cosas divinas y ordena a sus propios vástagos que produzcan las cosas mortales. Éstos recibieron de él el primer principio inmortal del alma y después, a imitación de él, lo revistieron de un cuerpo mortal que constituyera su vehículo, y dentro de él formaron otra parte del alma, dotada de atributos extraños e impulsores: en primer lugar, el placer, estímulo mayor para el mal; después, el dolor, que huye del bien; después, la tenacidad y el miedo, consejeros insensatos, y la ira, difícil de apaciguar, y la esperanza, que se deja engañar fácilmente. Todos éstos están mezclados

> con la percepción irracional y con el deseo que pretende apoderarse de todo. De esta forma han compuesto el género humano conforme a principios necesarios.
>
> Y a causa de esto, temiendo corromper lo divino en tanto que no fuera absolutamente inevitable, colocaron lo mortal lejos de aquello, en otra parte del cuerpo; y, para que pudieran estar separados, colocaron entre ellos el cuello, en forma de istmo o frontera entre la cabeza y el pecho.
>
> La parte del alma que posee valor viril y temple (θυμός) y es ambiciosa, la colocaron más cerca de la cabeza, entre el cuello y el diafragma, de forma que, obedeciendo a la razón, pudiera contener con su fuerza a la parte pasional siempre que esta última se niegue a obedecer a la razón y sus órdenes...

A continuación viene una descripción del corazón, órgano principal de la región de la parte ambiciosa, así como la forma en que ésta contribuye a someter a la parte pasional. Esta última habita en la parte del cuerpo que está entre el diafragma y el ombligo, «comedero del cuerpo», donde es dominada ¡por las representaciones e imágenes pictóricas de los mandatos de la razón, al reflejarse sobre la superficie lisa del hígado! De todos modos, no es necesario tomarse demasiado en serio las implicaciones fisiológicas de este pasaje semi-humorístico.

Así constituida, el alma se extiende desde los más altos hasta los más bajos seres vivientes, e incluso las plantas poseen la parte inferior de ella (77 b):

> Todo lo que participa de la vida debe ser denominado con razón criatura viviente (ζῷον). Y lo que ahora estamos mencionando (el reino vegetal) participa de la tercera clase de alma, que decíamos está situada entre el diafragma y el ombligo y que no participa de la opinión, razonamiento o mente, sino de las percepciones placenteras y dolorosas juntamente con las pasiones.

Por el contrario, la parte más elevada del alma es de naturaleza sobrehumana (90 a):

> En lo que se refiere a la parte más importante de nuestra alma, debemos pensar lo siguiente: que aquello que decíamos que habita en la parte más alta del cuerpo nos lo ha dado un dios a cada uno de nosotros como espíritu (δαίμων) para que nos eleve de la tierra hasta su familia celeste, ya que no somos de naturaleza terrestre, sino divina...

En el pasaje que viene inmediatamente a continuación nos encontramos una vez más con la división bimembre, que es, después de todo, la importante. Una vez más se nos dice que es necesario que cada parte del alma actúe en la forma que le es propia. Las *Leyes* no tienen mucho que añadir a la concepción platónica de la naturaleza del alma, si bien repiten y amplían una gran parte de lo que se ha dicho anteriormente. Hay, en el libro primero (644 e), un cuadro espléndido del conflicto de las emociones en el interior del alma humana, y se dice que en este conflicto hemos de seguir «el hilo de oro del intelecto, al que se denomina ley común del Estado». El alma debe ser honrada por encima de todos los demás bienes y sólo por debajo de los dioses. Por ser la causa de todo cambio y de todo movimiento en el mundo, es anterior a la materia y al cuerpo y, por ser aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo —la forma más perfecta de movimiento—, es el origen de todas las cosas. Todo lo que tiene vida tiene alma[28].

Hasta aquí no hay nada nuevo. Sin embargo, la teoría de las partes o formas del alma no aparece. Esto puede deberse al hecho de que en el libro décimo, donde Platón

[28] Véase V, 726 a y sigs. y el libro décimo, especialmente en 891 c y sigs. y 895 c. En cuanto a la religión en este libro, cf. páginas 263 y sigs.

ataca el punto de vista de los «ateos», que no creen ni en el alma ni en los dioses, el objetivo principal (al igual que en el *Fedón*) es establecer la existencia del alma inmortal, y, por tanto, su relación con el cuerpo no cae dentro de la temática de manera inmediata. Una vez explicados ya exhaustivamente los diferentes aspectos del alma tanto en la *República* como en el *Timeo*, Platón puede ahora echar mano de la antítesis usual entre alma y cuerpo sin temor de ser mal interpretado por sus seguidores; por tanto, no resulta necesario traer a esta conversación una teoría psicológica desarrollada, que resultaría en gran medida irrelevante y serviría únicamente para sembrar confusión entre el público más general, a quien van dirigidas evidentemente las *Leyes*. Sin embargo, está perfectamente claro que, lo mismo que en el *Cármides*, el objetivo que se debe alcanzar es la salud de todo el individuo. Como se deduciría de un estudio de los pasajes relativos al placer, las *Leyes* parecen recomendar el control y la síntesis, más bien que la represión.

Hay, sin embargo, un pasaje en el libro décimo que presenta un desarrollo nuevo y en cierto modo sorprendente. Acaba de ser establecido que el alma es anterior al cuerpo y causa todo movimiento. El Ateniense dice a continuación (896 d):

> Como consecuencia de ello, debemos seguramente convenir en que el alma es la causa de las cosas buenas y malas, bellas y feas, justas e injustas y de todos los opuestos, si es que pretendemos en realidad que sea la causa de todas las cosas.
>
> —Por supuesto.
>
> —Y, puesto que el alma reside en todo lo que se mueve y lo controla, ¿habrá necesariamente de controlar también el cielo?
>
> —¿Por qué no?

—¿Hay solamente un alma o hay más de una? Más de una. Contestaré por ti. En todo caso, no menos de dos: una que hace el bien y otra que hace el mal.

—Tienes toda la razón.

—Muy bien. El alma, pues, gobierna todas las cosas del cielo, de la tierra y del mar por medio de sus propios movimientos, que son llamados voluntad (βούλεσθαι), investigación, previsión, deliberación, opinión verdadera o falsa. Experimenta placer y dolor, confianza y miedo, aversión y amor y todo aquello que es afín a estas cosas. Los movimientos originales con ayuda de los movimientos secundarios del cuerpo producen en todas las cosas el desarrollo y la decadencia, la mezcla y la separación, así como lo que se deriva de éstas, es decir, calor y frío, peso y ligereza, dureza y suavidad, blancura y negrura, amargura y dulzura; todo esto utiliza el alma en su obra. Si ha adquirido sabiduría, llegando a ser un dios entre los dioses[29], conduce a todas las cosas a la rectitud y felicidad; pero si se asocia con la ignorancia, produce lo contrario en todas las cosas.

Este curioso dualismo es el resultado de llevar a su conclusión lógica la teoría de que el alma es el origen de todo movimiento y de toda vida, ya que ciertas acciones humanas, cuando menos, no están orientadas a su meta propia y, sin embargo, su origen debe ser referido al alma humana como causa suya. En cuanto a la posibilidad de que existan en el firmamento dos almas en pugna, resulta rechazada en seguida: la regularidad de los movimientos de los cuerpos celestes constituye prueba suficiente de que el cosmos está gobernado por una o más almas buenas, dotadas de sabiduría (897 b - 898 c), y de que las distintas almas responsables de los movimientos del sol, de la luna y las estrellas poseen una sabiduría divina y con razón son denominadas dioses (899 b). Por tanto, las almas malas sólo pueden ser

[29] θεὸν ὀρθῶς θεοῖς: el significado parece de lo más vago.

las almas de los hombres ignorantes. La ignorancia, se nos dice, la carencia de conocimiento —que, después de todo, es un concepto negativo—, es quien hace que algunas almas yerren en la ordenación de sus potencias, lo que puede ser remediado por medio de la enseñanza y la educación. La finalidad perseguida al introducir en el diálogo estas almas malas resulta en cierta medida vaga, pero parece obedecer —al menos, en parte— al deseo, siempre presente en Platón, de hacer al hombre responsable de sus propias acciones. Un hombre que no vigila su alma como debería es no solamente inútil, sino una fuente positiva de mal[30].

De principio a fin encontramos en Platón que el alma es la parte más alta y más noble del hombre, la parte de que debería ocuparse y que debería desarrollar primariamente. A lo largo de toda su obra se carga el acento sobre la razón y el intelecto, ya que la virtud, para él, es siempre asunto de conocimiento. Y, si bien no existen contradicciones esenciales, sí existe un desarrollo considerable en el punto de vista platónico acerca de la naturaleza del alma. Al principio, se utiliza la palabra ψυχή, sin más explicaciones, para referirse a aquella parte del hombre que debe gobernar su vida, considerándola inmortal en este sentido.

[30] El «alma mala» puede también referirse a cualquier principio de emoción residente en la materia o, mejor, en el espacio-materia indeterminado del *Timeo*, toda vez que también en éste existe un movimiento caótico que el Demiurgo reduce a orden (cf. *inf.*, pág. 252). Con la diferencia de que en el universo como conjunto —aunque pueda haber conflicto, lo cual no es seguro— la victoria de la sabiduría fue siempre considerada por Platón como algo seguro. Por otra parte y en cuanto se refiere a los asuntos humanos o, cuando menos, a los asuntos de cada individuo humano o del Estado, no aparece esta seguridad. Un estudio interesante de este aspecto del alma mala puede encontrarse en Wilamowitz, II, 316 y sigs. Robin interpreta que hace referencia al principio del bien y del mal en una misma alma. Lo cual es, en último término, cierto, si bien no creo que Platón pensara en ello en las *Leyes* (*L'Amour*, pág. 164).

Una vez que han aparecido las Formas, Platón intenta establecer un puente entre ambos mundos por medio del alma y sus funciones, ya que el alma existe en el cuerpo, pero es capaz de captar las Ideas absolutas. En el *Fedón* tenemos que el alma es afín por naturaleza a las Ideas; tan íntimo es este parentesco que el alma, considerada en este caso como intelecto puro, resulta indebidamente separada del cuerpo, de sus placeres y dolores y se encuentra en peligro de abandonarlo, dejándolo sumido en su propia vida. Al intentar llenar un hueco, Platón presenta síntomas de estar abriendo otro.

El *Banquete* y posteriormente el *Fedro* insisten magníficamente en la importancia de la emoción; en el último de estos dos diálogos el alma aparece vinculada estrechamente, a través del mito, no tanto con las Ideas cuanto con los dioses. También se afirma de ella que es el origen de todo movimiento.

La división tripartita desarrollada en la *República*, al reconocer la exigencia de que los sentimientos y las pasiones ocupen un lugar en el alma, está dirigida a volver a unir la mente y el cuerpo y a eliminar de esta forma el cisma indebidamente creado dentro de la personalidad humana. Este diálogo recobra también la unidad del alma más allá de sus distintas partes, por medio de la imagen de un torrente de deseo que puede ser encauzado a través de tres canales principales, con lo cual se empalma además con el deseo filosófico del *Banquete*. Las partes del alma vuelven a salir a escena en el *Timeo*, donde Platón puede ya reafirmar con toda seguridad su creencia en la inmortalidad del intelecto y solamente del intelecto. Las *Leyes* insisten posteriormente en el alma como origen de toda vida, así como en su parentesco con los dioses, en tanto que el *Timeo* acentúa de forma parecida este parentesco esencial

a través del proceso mítico de la creación del alma. También pone de manifiesto cómo el alma pertenece tanto al mundo físico como al mundo inteligible, al haber sido hecha de elementos de uno y otro.

En cuanto a la inmortalidad, la totalidad del alma humana definitivamente no la posee, ya que se establece de forma inequívoca que una parte de ella es mortal: no sobreviven ni el deseo físico ni la ambición. De modo que la personalidad humana —tal como la conocemos— deja de existir en el momento de la muerte. No obstante, del *Fedón* al *Timeo* aparece afirmado con la misma claridad que sí sobrevive la parte más alta del alma, la mente o intelecto, la capacidad de captar la verdad universal. Continúa viviendo, seguramente, como un foco de fuerza anímica, es decir, de anhelo de perfección, belleza y verdad, origen último de todo movimiento ordenado y de toda vida en el universo. Si preguntáramos, además, hasta qué punto conserva su individualidad esta mente inmortal, no deberíamos olvidar que el objetivo del filósofo platónico es, de principio a fin, vivir en el plano de lo universal, *perderse a sí mismo* más y más en la contemplación de la verdad; parece, por tanto, que una *psyche* perfecta se disolvería completamente en la mente universal o alma del mundo. De ahí que sólo conserve su individualidad en la medida en que es imperfecta y que la inmortalidad personal no sea algo que anhelar, sino algo que extirpar.

Éste parece ser el punto de vista de Platón. En ninguna parte —si exceptuamos los mitos, que no han de ser tomados literalmente— nos describe con mayor exactitud el estado del alma después de la vida o entre una vida y otra. No podemos, sin embargo, acusarle por no haber intentado describir lo indescriptible. Además, tanto para él como para todos los griegos de su tiempo, el centro de interés lo

constituía no el cielo ni el infierno, sino la vida humana. Y, durante la vida, el alma es a la vez activa y completa. Su función consiste en unir el mundo físico con el inteligible. Sólo ella puede captar lo universal, sólo ella puede dar origen a los movimientos armoniosos y rítmicos en que la vida consiste. Es cierto que las Formas no dependen de ella en su existencia; pero también es verdad que, sin ella, ni pueden ser captadas ni pueden ser realizadas en medida alguna. Por otra parte, el mundo físico no podría ni siquiera existir sin el alma.

NOTA AL «BANQUETE», 206 c - 208 c

El pasaje puede ser resumido de la siguiente manera: Amor es el deseo de reproducción (τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις). Los hombres y las mujeres se unen y se reproducen. Éste es el poder divino de reproducción que existe en los seres vivientes, algo que es inmortal en ellos (τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι... ἀθάνατον ἔνεστιν). Es el deseo de gloria inmortal el que hace que los hombres busquen la fama incluso al precio de su propia muerte. La naturaleza mortal (ἡ θνητὴ φύσις) busca ser inmortal en la medida de lo posible, y su única posibilidad se encuentra en la reproducción (δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, 207 d). Hay hijos en cuanto al cuerpo, y también en cuanto al alma. Todo lo que está sometido a la muerte (incluido el conocimiento) sólo puede sobrevivir reproduciéndose en otro ser semejante a él, ya que únicamente lo divino permanece estable y sin sufrir cambios para siempre. «De esta forma, lo mortal participa de la inmortalidad de distinta manera que lo divino» (ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ, 208 b, 4; véase Friedländer, II, 314 n, como justificación de esto, los distintos MSS.). A continuación

Platón describe la reproducción propia de la mente, situándola muy por encima de la reproducción física.

No hay ni una sola palabra que indique que las almas individuales son inmortales. Con el *Fedón* en la mano podemos, sin duda, decir que Platón no incluye el intelecto inmortal dentro de lo θνητόν que únicamente puede alcanzar la inmortalidad reproduciéndose. ¡Y, sin embargo, Homero y Solón —de quienes se dice que han dejado tras sí hijos de la mente— no son considerados aquí como algo distinto de sus mentes! La explicación es, sin duda, que Platón está usando la palabra ψυχή en su significación común, que está pensando en todo el hombre y que no desea traer a la controversia la cuestión de la inmortalidad. Lo importante para nosotros en este caso es que omite toda alusión a ella y que para hacer compatible totalmente este pasaje con el *Fedón* debemos incluir al intelecto dentro de lo ἀθάνατον que es inmortal ἄλλῃ. Es cierto, sin embargo, que nadie que no tenga el resto de los diálogos ante su mirada supondría que esto pueda referirse a otra cosa que a los dioses. ¡Qué diferencia respecto del *Fedón*, en el cual se mantiene explícitamente la inmortalidad del alma a lo largo de toda la obra!

V

LOS DIOSES

La palabra griega θεός y la palabra española *Dios* no equivalen en absoluto; las asociaciones que provocan son, a todas luces, muy distintas. Quizá haya sido Wilamowitz[1] quien mejor ha expresado esta diferencia al decir que para un griego dios es primariamente una noción predicativa. Cuando un cristiano afirma que Dios es amor o que Dios es bueno, está afirmando en primer lugar —o dando por supuesta— la existencia de un ser misterioso, Dios, y haciendo un juicio cualitativo acerca de él. Está diciéndonos algo acerca de Dios. Para un griego, el orden era frecuentemente el inverso. Habría dicho más bien que el Amor es dios o que la Belleza es dios; no está presuponiendo la existencia de divinidad misteriosa alguna, sino diciéndonos algo acerca del amor y la belleza, cuya realidad nadie podría negar. El sujeto de su juicio, la cosa de la cual habla, se encuentra en el mundo que conocemos, y el pensamiento pagano estaba enfocado hacia este mundo en el período clásico. Al decir que el amor —o la victoria— es dios o,

---

1 Platón, I, 348: «Denn Gott selbst ist ja zuerst ein Prädikatsbegriff». Todo el pasaje resulta muy interesante en conexión con esto.

más exactamente, un dios, se pretendía decir primaria y fundamentalmente que se trata de algo sobrehumano, no sujeto a muerte, de duración ilimitada. No es casual que los griegos se refirieran comúnmente a sus dioses como οἱ ἀθάνατοι, los inmortales. Cualquier poder, cualquier fuerza que vemos actuar en el mundo, que no haya nacido con nosotros y que continúe después de nuestra muerte, podía, de esta forma, ser calificado como un dios, y la mayoría de ellos se denominaban así.

No sólo cabía aplicar el adjetivo «divino» (θεῖος) a algo más grande y más duradero que el hombre, sino que incluso el sustantivo θεός era usado continuamente de una forma tan imprecisa que no es posible traducirlo como «dios» sin caer en un cierto sinsentido. Los filósofos milesios, por ejemplo, llamaban θεός al substrato del mundo físico que buscaban. Así, cuando Tales decía que el mundo está lleno de dioses, es posible que quisiera decir solamente ¡que está lleno de agua! Más aún, Eurípides[2] llega a decir que reconocer a un amigo es «un dios». Semejante afirmación carece para nosotros de sentido, porque el pensamiento moderno ha asociado definitivamente la palabra dios con una personalidad divina dotada de emociones prácticamente humanas, de mente y de memoria, de intenciones y deseos que han de ser tales para que obtengan nuestra aprobación, así como de amor y frecuentemente de ira. Nuestra moderna concepción de lo divino es, de hecho, más decididamente antropopsíquica que lo fuera la de los griegos.

Es verdad que tales abstracciones fueron revestidas de forma humana por los artistas y poetas griegos. Pero este antropomorfismo, aun cuando ciertamente afectaba a la concepción popular de las divinidades, no pasaba de ser

---

[2] *Helena*, 580.

simbólico, por lo menos para el griego culto. A veces este simbolismo era perdido de vista por parte del hombre religioso común y se llegaba a un antropomorfismo muy craso; sin embargo, antes de condenarlo con excesiva satisfacción, deberíamos recordar que el viejo Señor de los Ejércitos de la barba blanca (personaje mucho menos agradable que Zeus) no ha sido todavía expulsado definitivamente de nuestro moderno paraíso.

Algo de la primitiva vaguedad quedó adherido incluso a los super-hombres olímpicos más regularizados, lo cual puede contribuir a explicar por qué la religión griega no tuvo dogma ni credo. Puede parecer machaconería innecesaria el insistir de esta manera en que no existe palabra alguna en ninguna lengua moderna que sirva para traducir adecuadamente θεός, pero pienso que el no haber mantenido la distinción entre ambas nociones ha sido responsable de buen número de confusiones en el estudio del Dios de Platón[3]. Nuestra palabra Dios sintetiza dos conceptos que los griegos mantuvieron separados y que se diferencian con toda claridad en Platón. Lo divino presenta dos aspectos: el estático y el dinámico. Dios puede ser considerado como la realidad última, la forma más elevada de ser, lo absoluto y eterno. También hablamos de Dios como creador, eslabón primero de la cadena, no de la existencia, sino de la causación, hacedor, fuerza activa que produce el movimiento y la vida.

La pregunta acerca de la naturaleza de Dios en Platón no admite, por tanto, una respuesta única. No se trata de una sola pregunta, sino de dos, y no puede responderse a ambas de la misma manera. Deberíamos preguntar: ¿qué

---

[3] Buen ejemplo de esto tenemos en Ritter, II, 776 y sigs., y pienso que lo mismo ocurre en Burnet, *Platonism*, págs. 113 y sigs.

es, para Platón, la realidad última y absoluta?, así como también: ¿qué corresponde, en Platón, al aspecto dinámico de Dios, al hacedor o creador de la vida? En cuanto a lo primero, la existencia última o, mejor y para no forzarle al monoteísmo, las existencias últimas son las Formas o Ideas platónicas. Éstas continúan siendo la realidad suprema hasta el fin. Desde esta perspectiva podemos decir que las Ideas de bondad y belleza son el dios de Platón, en la medida en que nos refiramos a uno de los aspectos de lo que designamos con esta palabra[4]. Sin embargo, Platón nunca llama dioses a sus Ideas[5]. Reserva este nombre para aquellos seres más personales, para aquellas fuerzas sobrehumanas personificadas en las cuales podemos encontrar ayuda y guía para alcanzar la vida buena. Éstos son los dioses que aparecen en los mitos y que no hallan lugar en la filosofía de Platón propiamente hasta los últimos diálogos. Sólo nos será posible entender de una forma más precisa la relación existente entre los dioses y las Formas eternas cuando hayamos estudiado la explicación que Platón ofrece acerca de aquéllos; el problema, sin embargo, está planteado con toda claridad desde la época temprana del *Eutifrón*, diálogo en que el sacerdote de este nombre sugiere

---

[4] Ésta es la respuesta que di en cierta ocasión, en una discusión anterior, en el *Canadian Journal of Religious Thought*, abril, 1930. Sin embargo, constituye un error identificar las ideas con los dioses, como hace Wilamowitz (I, 599 c).

[5] Hay una excepción: en el *Timeo*, 37 c se habla del mundo viviente como de una imitación de «los dioses eternos» (τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα). Se refiere evidentemente a las Ideas, y, precisamente porque *no* se las denomina dioses en ningún otro pasaje, este texto ha provocado enorme confusión entre los comentaristas (cf. las notas de Taylor *ad loc.*), por más que este uso amplio de θεός como prácticamente sinónimo de θεῖος es perfectamente natural. Es muy digno de tenerse en cuenta que se trata del único sitio donde las Ideas *son* denominadas dioses.

una definición de lo justo (τὸ ὅσιον) como lo que es querido por los dioses, a lo cual responde Sócrates con esta pregunta (10 a):

> ¿Aman los dioses lo justo porque es justo o más bien es justo porque lo aman los dioses?

Se establece de una vez por todas que el primer miembro de la alternativa es el verdadero, lo cual es de enorme importancia, ya que nos ofrece, en resumidas cuentas, un punto de vista del que Platón jamás se apartó. Sean los dioses lo que sean, lo cierto es que en virtud de su misma naturaleza deberán amar lo justo precisamente por ser justo. Deberán someterse a ello al igual que nosotros y más rigurosamente aún, por ser más perfectos. El universo no está gobernado por la voluntad divina, puesto que quien ha de someterse no puede ser omnipotente. No puede amar lo justo a voluntad, *debe* hacerlo. Semejante separación del poder dinámico de dios respecto de la realidad última y semejante situación de los valores absolutos por encima de los dioses mismos no resultaban tan extraños para un griego como podrían resultarnos a nosotros [6]. Este planteamiento no exigía ningún esfuerzo intelectual grande ni ninguna originalidad, ya que los dioses griegos jamás pretendieron haber creado el mundo. Los dioses que en tiempos clásicos gobernaban sobre el Olimpo habían alcanzado su poder conquistándolo a otra generación previa de dioses, e incluso estos últimos tampoco eran creadores, sino seres

[6] Este detalle ha sido muy bien expresado por Brochard (*Études*, pág. 98): «Façonnés par vingt siècles de Christianisme, nos esprits modernes hésitent devant une conception qui pourrait sembler impie et un peu choquante. Est-il rien pour nous de supérieur à Dieu? Il n'en était pas ainsi pour les Grecs. Au-dessus des Dieux, les Grecs plaçaient le Destin».

creados. De la misma forma que en Homero Zeus debe obedecer a la balanza de la Necesidad, los dioses platónicos deben acomodarse a una escala eterna de valores, no pueden crearlos ni alterarlos, más aún, ni siquiera pueden desear hacerlo.

Pero antes de partir en seguimiento de los dioses a través de los diálogos, puede ser oportuno que consideremos brevemente la actitud de Platón respecto de los olímpicos mismos. En la religión oficial existían muchas cosas que Platón desaprobaba: le desagradaba la forma dogmática en que los profetas y augures griegos exponían sus leyendas y creencias acerca de los dioses, su pretensión de conocimiento cuando en realidad únicamente podían basarse en la fe o en la inspiración. No se esforzaban en explicar sus creencias basándose en fundamentos racionales, algo que Platón hace decididamente en las *Leyes*. También se oponía a la doctrina de que la cólera de los dioses puede ser aplacada por medio de súplicas y sacrificios. También, por supuesto, rechazaba las narraciones transmitidas acerca de los dioses[7]. En todo esto, sin embargo, Platón atacaba a la concepción popular de los dioses más bien que a los dioses mismos, ya que, aun cuando la gente extraía sus ideas acerca de lo divino de las leyendas de los poetas y sacerdotes, no existía una versión canonizada de tales mitos. Un griego se encontraba en absoluta libertad no sólo para reinterpretar, sino también para rechazar totalmente cualquier leyenda acerca de los dioses y, por supuesto, tantas como quisiera, sin exponerse necesariamente a la acusación de ateísmo, ni siquiera de herejía. En esta vaguedad y fluidez se basan tanto la fuerza como la debilidad

[7] En cuanto a todos estos puntos, pueden verse referencias *inf.*, págs. 244 y sigs.

de la religión olímpica. Ésta podía significar cosas muy diferentes para individuos diferentes: el hombre común podía muy bien creer en el Zeus pintado por Fidias u Homero, en tanto que para el hombre culto los olímpicos eran puras abstracciones a las cuales «los filósofos escépticos pueden rezar con todas las reservas propias de un filósofo, como a tantas y tantas hipótesis radiantes y emotivas» [8].

Tampoco tuvo Platón mucha paciencia con aquellos que intentaban racionalizar los mitos (*Fedro,* 229 c):

> Pero, Sócrates, dime, ¿crees acaso esta leyenda (el rapto de Oritia por Bóreas)?
>
> —No sería extraño que no creyera en ella, al igual que nuestros hombres sabios. Diría entonces, en mi sabiduría, que el viento del norte la arrojó desde las rocas cercanas mientras estaba jugando con Farmacia y que, por haber muerto de esta manera, surgió la leyenda de que había sido raptada por Bóreas, ya aquí ya en el Areópago. Pues a veces se dice que fue raptada allí y no aquí.
>
> —Tales interpretaciones son atractivas, mi querido Fedro, pero exigen demasiado ingenio y esfuerzo y no proporcionan felicidad, aun cuando sólo sea porque el intérprete se verá después obligado a ofrecernos una rectificación en cuanto a la apariencia física de los Centauros, de la Quimera; se lanzarán sobre él una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos, así como una multitud difícil de monstruos extraños. Si el escéptico pretende ocuparse de cada uno de ellos para ofrecer una explicación probable, necesitará un tiempo enorme a causa de su sabiduría un tanto grosera.
>
> Yo no tengo tiempo para estas cosas, y la razón es ésta: soy incapaz en cierta manera de conocerme a mí mismo, según el refrán délfico. Antes de conocerme a mí mismo, parece ridículo que me dedique a investigar otras cosas. Ésta es la

---

[8] En exacta expresión de Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* pág. 99. Todo el capítulo es muy interesante en relación con esto.

razón por la cual dejo en paz estas cosas y acepto la fe tradicional acerca de ellas. Como acabo de decir, me examino a mí mismo y no estas cosas...[9].

Las interpretaciones simbólicas o alegóricas no llaman la atención de Sócrates en mayor medida que la racionalización arriba citada en lo que se refiere al origen de la leyenda[10]. Platón no niega que pueda existir un significado más alto y profundo que el que superficialmente aparece, sólo niega que el efecto perjudicial inmediato de una narración inmoral pueda ser compensado con ninguna cantidad de alegoría o simbolismo (*República*, 378 d):

El encarcelamiento de Hera por su hijo, la expulsión de Hefesto de los cielos por su padre, porque quería proteger a su madre de una paliza; las guerras entre los dioses de que Homero nos habla, todas estas cosas no serán admitidas en nuestra ciudad, estén escritas en alegoría (ἐν ὑπονοίαις) o sin alegoría.

Platón no tenía tiempo para tales sutilezas. Y da la impresión de no haber tenido tiempo nunca para discutir acerca de los olímpicos. En la *República* le satisface dejar a un lado todos los detalles del culto religioso a Apolo; en el *Filebo*, Sócrates dice que teme usar equivocadamente

[9] Esta dócil aceptación de la tradición en tales materias resulta más bien sorprendente a la vista del ataque que se lanza en la *República* contra leyendas parecidas. Pero nos encontramos con que también en otras ocasiones Platón se contenta con usar las creencias comunes incluso más extrañas cuando en ese momento resulta de mayor importancia otra cuestión (por ej., las *Leyes*, 913 c). Por otra parte, es posible que se trate de lo que el Sócrates histórico habría dicho. La contradicción es más aparente que real: Sócrates podía muy bien rechazar tales leyendas y a la vez juzgar que la racionalización ingeniosa de las mismas constituía una pérdida de tiempo.

[10] Véanse los interesantes artículos de Tate en *Clas. Quart.*, 1929-3 y 1930-1.

los nombres de los dioses[11]. De forma parecida, Platón encuentra de repente y más bien torpemente en el *Timeo* un lugar indefinido dentro de su jerarquía para los dioses ortodoxos y, a continuación, no habla más acerca de ellos[12]; lo mismo vale respecto del *Epínomis* (984 d), donde cada uno puede situarlos «¡donde le parezca!».

Se ha dicho a menudo que esta actitud distante y evasiva respecto de los dioses olímpicos obedecía al temor de ser perseguido por impiedad. Puede que sea verdad, pero no parece muy probable en la época en que los diálogos fueron escritos. Existe otra explicación mejor. Es evidente que la fe de Platón en los olímpicos como seres personales no era mayor que la de Eurípides. Pero, una vez que los mitos más objetables habían sido eliminados, seguramente consideró empeño poco provechoso el destruir los viejos dioses (incluso si tal empeño hubiera sido posible), puesto que tales moldes viejos podían aún ser utilizados tan satisfactoriamente como cualquier otro para expresar ideas nuevas y concepciones nuevas de la divinidad —en la medida, por supuesto, en que éstas eran nuevas. Un pensador griego podía considerarse contrario a todas las concepciones populares en materia de religión y decir sin embargo con toda sinceridad, como Sócrates decía, que no enseñaba a los hombres a creer en dioses nuevos. De igual manera puede suceder en nuestros días que un hombre no pueda ni quiera creer en la mayor parte de cualquier credo cristiano; puede, por ejemplo, pensar que el nacimiento virginal constituye un mito no sólo pueril, sino también perjudicial, y, sin

[11] *República*, 427 b, 461 e; *Filebo*, 12 c, donde Sócrates dudaría en identificar o no a Hedoné con Afrodita, tal como hace Filebo. La falta de interés de Platón por el culto y el rito es señalada por Wilamowitz, I, 39, 412-13.

[12] Cf. *inf.*, pág. 254.

embargo, no atreverse a atacar la totalidad del cristianismo porque acepta muchas de sus enseñanzas y porque quizás espere que cabe eliminar del armazón del cristianismo (o incluso de las iglesias cristianas) aquello que considera indigno. En Grecia, donde no existían credo, dogma ni sacerdocio en sentido auténtico, esta actitud resultaba a la vez más fácil y más probable.

Pero hay más que esto. Cuando Platón hace que los dioses olímpicos encabecen grupos diferentes de almas separadas ya del cuerpo en el mito del *Fedro*, cuando en este mismo diálogo aplica a diferentes tipos de inspiración los nombres de Apolo, Dioniso, las Musas, Eros y Afrodita, no está hablando de algo en que no cree. Eros y Afrodita representan para él el amor a la verdad y a la belleza, que convierte al hombre en un amante de la sabiduría, en un filósofo. Se trata de fuerzas reales, de divinidades reales si se quiere, y Platón creía en ellas en este sentido. Si se abstuvo de toda crítica a los olímpicos mismos (distinguiéndolos de las leyendas transmitidas acerca de ellos), probablemente fue porque representaban algo real para él y porque pensó que podían tener aún el mismo significado para los demás.

Pasaremos ahora a analizar los diálogos con el fin de buscar la luz que puedan arrojar acerca de la naturaleza de los dioses platónicos. Los diálogos primeros, aquellos en que las Formas no han hecho aún aparición ni siquiera de manera vaga, representan lo que podría denominarse la etapa convencional del uso platónico de los dioses. Con esta denominación no aludo, por supuesto, a exclamaciones del tipo de μὰ Δία, cuyo uso no implica una creencia en Zeus mayor que la creencia en Dios implicada en la exclamación «por Dios». Tampoco aludo a ciertas imprecaciones introductorias con que una y otra vez Sócrates invoca a los

dioses para que le asistan en sus argumentaciones, ya que semejante fórmula podría ser usada con absoluta sinceridad por cualquier persona que experimentara la sensación del poder de unas fuerzas como las representadas por los dioses.

Por convencional entiendo más bien la utilización de la palabra θεός y su plural para indicar cualquier cosa existente en la naturaleza más allá y por encima de la humanidad. Desde su primera obra hasta la última fue creencia de Platón que existían ciertas fuerzas superiores continuamente activas. Éstas fuerzas son, sin más, denominadas dios o dioses en esta época; jamás se duda de su existencia e incluso difícilmente se la cuestiona. Conocerse a sí mismo es el mandamiento de Apolo, y Apolo es uno de los dioses, sin más explicaciones ni análisis. Debe, sin embargo, observarse que en esta época Platón no fundamenta su ética en su teología. En el *Gorgias* se demuestra que la vida de justicia es la forma de vida más feliz y que es mejor sufrir injusticia que cometerla, sin hacer referencia alguna a una vida posterior ni tampoco a ningún tipo de recompensa en esta vida. Platón continúa adelante y pasa al mito del día del juicio sólo cuando ya estas afirmaciones han quedado definitivamente establecidas. El mito no constituye el argumento principal; se trata únicamente de una leyenda puramente confirmativa para aquellos que creen en la inmortalidad. Los olímpicos aparecen en este mito representando las fuerzas sobrehumanas, y seguramente resultaba natural que Platón se refiriera a ellas. Cómo personificaciones de lo divino, pueden tener el mismo éxito que cualquier otra, y más aún para un griego a quien ninguna otra podía ofrecerle tanto atractivo. De esta forma, el mito del *Protágoras* nos presenta a Zeus como creador del hombre. No aparece discusión teológica alguna; nada hay excepto una cierta purga de los olímpicos, purga ésta que constituye un pro-

ceso anterior en varios siglos a Platón. Pero apenas si aparecen los dioses en la discusión filosófica efectiva.

El *Eutifrón* es, en conexión con todo esto, el más sugerente de los diálogos cortos de este período temprano. En él se introduce el tema de la relación existente entre la voluntad de los dioses y la norma suprema de justicia. Más tarde se convertirá en relación entre los dioses y las Formas que, según parece, pugnan ya por salir a la superficie. Se pone en claro que Sócrates no acepta las historietas de las peleas entre los dioses, a pesar de su actitud fingidamente respetuosa para con la opinión profesional de Eutifrón. También nos encontramos con que piedad y justicia son definidas como servicio a los dioses —destello de una creencia que será desarrollada posteriormente—, si bien esta definición es rechazada y se observa cierto agudo criticismo contra una concepción ritualística de la piedad que Sócrates condena por significar una especie de relación comercial absurda entre los dioses y los hombres.

Son también interesantes las apariciones de los dioses en el *Fedón*. En la parte introductoria del diálogo se nos dice que los hombres han sido puestos en la tierra por los dioses y que la obligación de aquéllos es no abandonar su puesto; que un dios se preocupa de ellos como si de algo suyo se tratara; que el filósofo se reunirá con los dioses después de la muerte; que debemos purificarnos al máximo durante esta vida, hasta que un dios nos libere después de la muerte [13]. Si exceptuamos esta última afirmación, los dioses no aparecen en absoluto una vez que ha comenzado la discusión filosófica, y tampoco intervienen en la discusión de la inmortalidad hasta el momento en que Sócrates da paso al mito cuando ya la discusión filosófica toca a su fin. Los

[13] *Fedón*, 62 b, 63 c, 67 a.

dioses son, en este caso, nuestros guías después de la muerte, si bien el papel que desempeñan no es verdaderamente importante. En otras palabras, los dioses y las Formas no aparecen juntamente.

Cabe decir que, hasta la *República*, los dioses son utilizados de forma general para referirse a los poderes divinos, sin entrar en discusiones y análisis, si exceptuamos hasta cierto punto el *Eutifrón*. Una vez que las Ideas están ya plenamente desarrolladas, nos da la impresión de que éstas y los dioses nunca aparecen juntos en el escenario. Difícilmente cabe decir que se distingan, y ciertamente tampoco se identifican; simplemente, no se los menciona a la vez. Unos y otros, por supuesto, son divinos en el sentido general de estar por encima de la humanidad. Si queremos insistir en encontrar una conexión entre ellos, hemos de decir que los dioses representan míticamente el mundo eterno que las Ideas describen de una forma diferente.

Pero, ciertamente, las Ideas parecen afincarse con mayor firmeza, si bien los dioses no han rendido aún su supremacía o, por lo menos, no han confesado su rendición. En el *Banquete* el amor, que es el deseo de una perfección aún no alcanzada, no puede ser un dios, pues un dios es perfecto; es solamente un espíritu. En la *República* los dioses parecen mantenerse aún en pie de igualdad con las Ideas, pero tampoco aquí se nos otorga explicación alguna de su relación mutua. Y es interesante observar que a lo largo de toda la *República*, hasta el mito del libro décimo, los dioses entran en la discusión solamente en sentido propio sólo dos veces, ambas en el curso de una discusión acerca del arte. Puesto que el arte mismo se ocupa de mitos, sacamos una impresión fuerte del carácter mítico de los dioses. La primera mención aparece en el libro tercero, donde se critican y rechazan las narraciones de los

poetas de los dioses. Surgen ciertas características de la divinidad (379 b):

> El bien no es la causa de todas las cosas, sino sólo de las cosas buenas, siendo inocente del mal.
>
> —Exactamente.
>
> —Dios, por tanto, puesto que es bueno, no puede ser la causa de todos las cosas, como la mayoría de la gente dice. Es la causa de pocas cosas para el hombre; no es responsable de la mayoría, puesto que en nuestra vida hay muchas más cosas malas que buenas. En cuanto al bien, sólo él es responsable; en cuanto al mal, hemos de buscar otras causas y no dios.

Además, el dios es perfección que no puede cambiar, pues sólo podría hacerlo a peor. Los dioses no han de ser descritos como seres que cambian de forma [14]. El dios es verdad y no puede caer ni entregarse a ningún tipo de engaño. Los dioses tampoco pueden entregarse a ningún exceso.

La segunda mención de los dioses aparece en aquel pasaje del libro décimo que sitúa al pintor a doble distancia de la verdad, ya que se limita a copiar una cama real, mientras que el carpintero tiene, al menos, la Forma de cama en su mente, y *esta forma es obra de dios.* Si tenemos en cuenta el carácter mítico de los dioses en la *República*, que no son mencionados en absoluto en las discusiones acerca de la teoría de las Formas, y que, además, las Formas nunca fueron creadas, porque son eternas, resulta fácil comprobar que no se debe dar ninguna importancia a esta aparición única del dios como creador de Ideas, que estaría

[14] No se trata, por supuesto, de un ataque contra el politeísmo, toda vez que Platón, aquí como en otros lugares, habla indistintamente de dios o de dioses. Se trata simplemente de una condena de las leyendas sobre los dioses particulares: Zeus como toro o cisne, etc.

en flagrante contradicción con todas las explicaciones de sus relaciones mutuas tal como aparecen en los demás sitios [15]. Tampoco resulta absurdo realmente que Platón hable así en esta época, ya que «dios» y «dioses» son palabras que todavía se utilizan, como en el *Fedón*, para representar al mundo suprasensible en conjunto y, cuando los dioses aparecen en el mito, las Ideas no permanecen por más tiempo en escena. Unos y otras se refieren al mismo mundo sobrehumano, pero las Ideas constituyen para Platón un hecho innegable, ante el cual los dioses comienzan a perder el primer puesto.

En el mito de Er no encontramos a los auténticos olímpicos, sino a las tres Parcas, Láquesis, Cloto y Atropo, junto con la diosa Necesidad. No debe concederse excesiva importancia a esto. Platón no estaba comprometido con ningún dios en particular, y las diferentes divinidades que aparecen eran tomadas probablemente de la misma fuente que el mito que embellecía. De otra parte, no duda en antropomorfizar totalmente a estas diosas. Cuando el mito llega al momento de la elección de la vida futura por parte de las almas separadas del cuerpo, se toma la molestia de subrayar una vez más que la elección es libre y que la responsabilidad corresponde al individuo: «la culpa corresponde al que elige; dios no es responsable» (617 e). Precisamente este punto —que los dioses no son responsables del mal—, subrayado tanto en este pasaje como en el libro tercero, constituye la aportación principal de la *República* a la concepción de los dioses.

---

15 El hecho de que se comience con las palabras «supongo» (ὡς ἔγῷμαι, 597 b) no debe ser sobrevalorado como hace Natorp (páginas 218 y sigs.), quien interpreta este pasaje como una respuesta irónica a aquellos que preguntaran: ¿Cuál es el origen de las Ideas? Bovet, pág. 68, lo interpreta como hemos expuesto arriba.

El mito del *Fedro* posee interés especial desde este punto de vista. Debería observarse cómo Eros, en el himno laudatorio de Sócrates, no es simplemente un daimon o espíritu al igual que en el *Banquete*, sino que «puede muy bien ser un dios o un espíritu divino» (242 e). No se trata tanto de que Eros haya ascendido cuanto de que los demás dioses han sido descendidos. Pues aquí los dioses y las Ideas aparecen juntamente y los dioses quedan definitivamente situados por debajo de las Ideas, en cuya contemplación encuentran también ellos la felicidad de su vida eterna. Más aún, un dios es divino exclusivamente en virtud de su relación con las Ideas[16]. La insinuación del *Eutifrón* es retomada y desarrollada. Los dioses son en este caso los olímpicos y ninguno más. Al igual que en el *Banquete*, Platón no se ocupa tanto de reivindicar la existencia de las Formas cuanto de tender un puente sobre el abismo abierto entre ellas y nosotros. En ambos diálogos sigue un planteamiento emocional a través del amor, que, en último término, no es sino un aspecto distinto del planteamiento más intelectual de la *República*, con diferencia de énfasis. Y puesto que el firmamento es en el mito la morada de los dioses, sitúa a las Ideas en un «lugar más allá del firmamento» (ὑπερουράνιος τόπος, 247 c). Es obvio que esto no ha de entenderse literalmente en sentido espacial:

> Estas almas inmortales, cuando llegan a lo más alto del firmamento, viajando al exterior de éste se sitúan sobre su

---

[16] Cuando menos, esto parece hallarse implicado en 249 c: πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν, por más que las palabras se refieren en primer lugar al alma del filósofo. Robin (*L'Amour*, pág. 51) pretende encontrar en ello una afirmación general de que todo lo que es divino lo es en relación con las Ideas, pero esto no es una traducción rigurosa. Cabe comparar este «lugar más allá del firmamento» con el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la *República*, 509 b; cf. también Brochard, pág. 97.

borde exterior y, al estar así situadas, su movimiento circular las arrastra dando vueltas, y de esta forma contemplan las cosas que hay en el exterior del firmamento. Pero este lugar más allá del firmamento, ningún poeta lo ha cantado hasta ahora de manera adecuada...

No es casualidad que en el *Fedro* diga Platón también acerca del alma[17] cosas que no había dicho anteriormente, ya que en adelante se esfuerza en tender un puente sobre el abismo que separa del mundo físico las realidades eternas, recurriendo precisamente al alma, divina y humana. Dioses y hombres tienen en común la capacidad de captar las Formas, pero los dioses, por ser inmortales y perfectos mucho más allá de nuestra mortalidad e imperfección, poseen una visión clara y permanente de ellas, mientras que la confusión y terrenidad de nuestras almas humanas no nos permiten sino una ojeada ocasional. De esta forma, los dioses han descendido un escalón, como para ayudarnos, y encabezan los coros de almas separadas del cuerpo, que buscan contemplar la verdad, y como si pretendiera subrayar una vez más este parentesco entre lo humano y lo divino, Sócrates añade el detalle de que el carácter del hombre depende del dios que haya seguido en las alturas (252 c). Cuando este tema sea tratado de nuevo, veremos cómo dioses y hombres, la parte mejor de los hombres, se acercan más y más, hasta unirse prácticamente en las *Leyes*.

El *Parménides* y el *Teeteto* no añaden prácticamente nada a nuestro conocimiento de los dioses. El *Sofista*, por su parte, plantea con suma claridad el problema de su relación con las Ideas, problema que sólo había sido tocado en el *Fedro*. El problema es doble: está la dificultad de la relación entre lo Ideal y lo físico y también la de la relación de las Ideas

[17] Cf. *sup.*, pág. 217.

entre sí. Ahora no nos interesa el segundo problema, pero ambos debieron llevar a Platón a sentirse insatisfecho con las primeras versiones del mundo Ideal, compuesto exclusivamente de Ideas separadas y aisladas entre sí; ha de enfrentarse a la necesidad de incluir algún principio activo en el mundo de la realidad, ya que, al poder originarse la actividad únicamente en un alma auto-motora, el alma ha de tener un lugar como parte integrante del reino de la existencia verdadera (ἐν παντελῶς ὄντι)[18]. Estas almas eternas serán posteriormente los dioses y el alma del universo, pero los dioses no son mencionados en este lugar, donde hay poco más que una formulación del problema. De esta manera, al insistir en la necesidad de incluir al movimiento y al alma dentro de «lo real», Platón está abriendo la puerta por donde los dioses penetrarán en sus discusiones dialécticas y se convertirán en una parte integrante de su sistema filosófico. Dice (248 e):

> Por Zeus, ¿estaremos dispuestos a creer que lo absolutamente real no participa del movimiento, de la vida, del alma o de la sabiduría? ¿Que no vive ni piensa, sino que, en solemne soledad, vacío de inteligencia permanece en absoluto reposo?
> —Sería algo espantoso admitir esto.

A continuación incluye tanto el reposo como el movimiento dentro de lo completamente existente. En otras palabras, Platón reconoce que las Ideas inmóviles no son los únicos inquilinos del mundo suprasensible.

Al comienzo de nuestro estudio establecíamos una distinción entre dos aspectos de lo que llamamos Dios: la realidad suprema y el creador; de esta forma, las Ideas corresponden solamente al primer aspecto. Esto, pienso,

---

[18] Una discusión de este pasaje puede verse en las págs. 76 y sigs. y también en el Apéndice II.

continúa siendo verdad hasta el final. Pero Platón se ha dado cuenta ya de que tiene que hacer un sitio al aspecto dinámico como algo real también, no sólo en sus mitos, sino, además, en su filosofía estricta. En este momento quedamos preparados para un *modus vivendi* que ha de lograrse entre las Ideas y los dioses, que hasta ahora (a excepción del mito del *Fedro*) se habían ignorado mutuamente con gran éxito. A partir de ahora no deberá sorprendernos encontrar que los dioses y las Ideas aparecen juntos. Así sucede en el *Timeo*.

El *Timeo* es un mito de creación. En él encontramos al «divino artesano», el demiurgo, que hace los dioses inferiores, el alma del universo y la parte inmortal del alma humana. Los dioses inferiores hacen, a su vez, todo lo que es físico y, por tanto, mortal en el universo. Si todo esto ha de interpretarse literalmente, de forma que tendríamos un dios creador, o si, por el contrario, Platón se limita a ofrecer en forma cosmológica un análisis de los distintos factores y fuerzas que actúan en el mundo como tal (adoptando una sucesión cronológica exclusivamente como argucia literariamente útil), es un problema sobre el que se ha debatido ampliamente desde épocas muy tempranas. Es probable que sea lo segundo [19], ya que no aparece un orden cronológico adecuado. La creación del alma, por ejemplo, viene después de una explicación general acerca de los elementos y, sin embargo, éstos la presuponen explícitamente. Probablemente el esquema en su conjunto pretende poner

[19] Cf. *Commentary* de Taylor, págs. 67-70. Como dice este autor, la tradición de la Academia mantenía que el orden y sucesión temporal carecía de significación literal, lo que fue aceptado por la mayoría de los platónicos hasta Proclo (500 d. C.) inclusive. Las excepciones más importantes están constituidas por Aristóteles y Plutarco. Cf. también Ritter, II, 415 y sigs.

de manifiesto que el mundo fenoménico no puede existir sin unas realidades de orden diferente y que depende completamente de éstas. En tal caso, el creador no debe ser entendido literalmente sino como un símbolo de la fuente y origen de toda vida, la de ahora y la de siempre.

Pero, sea de esto lo que sea, es importante para nosotros observar que, incluso dentro del mito mismo, el demiurgo o dios no es el autor de las Ideas en ningún sentido. Aquí, como comúnmente en otras obras anteriores, nos encontramos con dos tipos distintos de realidad; la una es el objeto de conocimiento, y la otra son los objetos de la percepción y de la opinión (28 a):

> Todo lo que comienza a existir se debe necesariamente a alguna causa (motora). Nadie puede comenzar a existir sin una causa. Cuando el autor de algo tiene ante su vista un modelo inmutable y ejecuta de esta manera su forma (ἰδέα) y función, el resultado ha de ser necesariamente perfecto. Pero cuando el modelo es algo que comienza a existir, el resultado no es bello.

Platón arguye a continuación que, puesto que el mundo fenoménico (el mundo del devenir) es bello y su autor es bueno, debe haber sido ejecutado conforme a un modelo eterno. Debe tener una causa motora[20], y tal causa es su hacedor. Hacedor o Artesano (δημιουργός) es el nombre con que es designado el dios supremo a lo largo de toda la obra. Este hacedor debe tener un modelo eterno y siempre igual ante sí en el momento de la creación, y las Formas son este modelo. Por tanto, dentro del mito, aun tomando literalmente el orden cronológico, las Ideas son anteriores a dios y existen antes que él. Su existencia es independiente de éste.

---

[20] Brochard (*Études*, pág. 57) lo compara acertadamente con la causa motora del *Filebo*; véase el Apéndice IV.

También emerge con toda claridad la perspectiva teleológica de Platón en este pasaje (29 a):

> Si el mundo es bello y es bueno su hacedor, es que obviamente ha tenido éste un modelo eterno ante sí. Pero, en caso contrario —lo cual resultaría impío incluso insinuarlo (οὐ θέμις)—, habría tenido un modelo engendrado. Resulta evidente para todos que el mundo fue hecho conforme a un modelo eterno.

No se establece ninguna argumentación a favor de esto. El mundo es bello y su hacedor es bueno. Tal es el punto de partida. Más adelante nos encontramos con una descripción de la naturaleza y funciones del Demiurgo (29 e):

> Era bueno y, puesto que lo bueno está siempre libre de maldad, deseaba que todas las cosas fueran semejantes a él en la mayor medida posible. Él, nos dicen los sabios, fue el primer principio que gobernó la creación. Y hacemos bien creyéndoles en cuanto a esto. El dios, pues, deseaba que todas las cosas fueran buenas y que nada fuera inferior, en la medida de lo posible. Por eso, tomó por su cuenta la realidad sensible existente, que no era inmóvil, sino que se encontraba en movimiento caótico y discordante, y redujo su desorden a orden, pensando que éste sería el mejor estado. No es justo, y nunca lo ha sido, que el mejor haga algo excepto lo más bello. Habiendo reflexionado, se dio cuenta de que, entre las cosas visibles por naturaleza, nada que carezca de inteligencia (νοῦς) puede ser en absoluto más bello que algo dotado de ella, y que, además, la mente no puede existir en un ser carente de alma. Esto le llevó a poner la mente en el alma, el alma en el cuerpo, uniendo el conjunto de modo que su obra pudiera ser la más bella y buena naturalmente. Por tanto, de acuerdo con la narración más probable, debemos decir que el mundo (κόσμος) es una criatura verdaderamente dotada de alma y de inteligencia y que es así gracias a la providencia del dios.

Platón permanece fiel al antiguo principio griego de que nada puede ser creado de nada, y así, en el mito mismo, su Hacedor no es creador en sentido estricto. Por encima y más allá de él se encuentran las Formas eternas, modelo al que, por la naturaleza misma de su ser, ha de amoldarse necesariamente. En el otro extremo de la escala de la existencia se encuentra cierta realidad, lo visible (no puede ser denominado materia, ya que Platón lo reduce a algo que solamente puede ser descrito como un conjunto de movimientos desordenados en el espacio, una especie de potencialidad indefinida), y la función del dios consiste en poner orden en este caos, reemplazando esta vibración descontrolada y errática por el ritmo y regularidad en que la vida consiste. Sólo puede lograrlo dotando al universo de alma, por ser ésta la única realidad que tiene capacidad de iniciar el movimiento y la actividad.

Puesto que el dios construye el universo como una copia lo más perfecta y aproximada posible al modelo que tiene ante sí, y puesto que sólo puede existir un modelo, solamente podrá haber un único universo. Si hiciera otro, éste habría de ser ya inferior, en cuyo caso no querría hacerlo, ya similar, en cuyo caso también sería menos semejante al modelo, al no ser único (31 a-b, 55 d).

No nos interesan ahora los detalles de la creación, la obra del dios y de los dioses inferiores; tampoco nos interesa la ordenación de la materia a partir de los elementos, ni la ulterior reducción de éstos a combinaciones de modelos geométricos en el espacio. Hemos tratado en otro lugar la creación del alma cósmica y humana. Continuamente se presenta al dios actuando de la forma más perfecta posible, y el uso que hace de los sólidos regulares para la construcción tanto de los elementos como del conjunto del mundo demuestra que es un matemático muy

competente. El movimiento del mundo es de rotación esférica; ésta es para Platón el tipo más perfecto de movimiento, pues en ella se combinan movimiento y estabilidad, al no implicar cambio de lugar (33 e - 40 a). El alma del mundo —que participa de la mente y la armonía— se extiende a través del todo en una serie de círculos que corresponden a la órbita del sol, de la luna y los planetas, de acuerdo con los conocimientos astronómicos de la época (35 b y sigs.). Estas revoluciones, juntamente con la luz del sol, son las que hacen posible para el hombre la concepción del tiempo «imagen móvil de la eternidad» (37 d) y las que capacitan a los mortales para adquirir la ciencia de los números y para alcanzar la comprensión de los principios que gobiernan el mundo.

Una relevancia más inmediata posee el hecho de que Platón se refiere al Hacedor como a una mente (νοῦς). Dirijámonos ahora a los otros habitantes divinos del universo. Las estrellas fijas son criaturas divinas dotadas de mente y de alma, e igualmente la tierra —«guardián y autor del día y de la noche, el más antiguo de los dioses que han sido engendrados en el universo»— y los planetas. A continuación, y de una forma sorprendentemente repentina, son introducidos los olímpicos en un pasaje evidentemente irónico (40 d):

> Narrar y comprender el nacimiento de las otras divinidades supera nuestra capacidad. Debemos creer a aquellos que han hablado de estas cosas antes que nosotros, ya que, como ellos dicen, son descendientes de los dioses y conocen sobradamente a sus propios antepasados. Es imposible no creer a quienes son hijos de los dioses, incluso aunque hablen sin argumentos probables ni rigurosos. Puesto que hablan de lo suyo, debemos obedecer a la ley y creerles.

Esto se aplica a la totalidad del Panteón. Es el hacedor mismo quien explica a estas divinidades secundarias su función (41 a): nadie, excepto él mismo, puede destruir lo que ha hecho. Él no desea destruir lo que está bien hecho. Un ejemplo de esto último son los mismos dioses secundarios. No son eternos como él, pero son de duración ilimitada. Las criaturas mortales deben ser hechas o, de lo contrario, el mundo será una copia imperfecta. Por otra parte, si es él mismo quien las hace, éstas serían imperecederas como los dioses. Es, por tanto, obligación de los dioses secundarios hacer lo que es mortal, y han de hacerlo lo mejor que puedan. Él personalmente hará solamente una cosa, la parte inmortal del alma de las criaturas vivientes.

A partir de los restos de los elementos constitutivos del alma del mundo compone una segunda y una tercera mezclas necesariamente menos puras, que son estas almas. Son tan numerosas como las estrellas, y el dios les explica las leyes de su ser: serán encarnadas en cuerpos mortales; todas tendrán las mismas oportunidades en su primer nacimiento (¡todas serán evidentemente hombres en la primera encarnación!), y si viven una vida buena, retornarán a su estrella, al parecer para siempre; en caso contrario, en su vida siguiente serán mujeres, después animales, y descenderán o se elevarán de acuerdo con su forma de vivir. A continuación las entrega a los dioses menores, que ponen manos a la obra para construir el cuerpo y las partes mortales del alma, por medio de las cuales la parte inmortal está unida al cuerpo durante la vida. Una vez más se preocupa aquí Platón de poner de relieve que el dios es inocente del mal. Que la segunda y la tercera mezclas sean menos puras es seguramente un resultado inevitable de los materiales de que dispone. Que los hombres sean mortales se debe seguramente a la misma causa, si bien la Idea de

mortalidad ha de estar presente en el modelo. Esta no-responsabilidad de dios en cuanto al mal, el antiguo dilema de la omnipotencia de dios y la independencia, libertad y responsabilidad moral del hombre, encierra muchas dificultades. No cabe pretender que Platón las resolviera, pero lo importante es seguramente su convicción profunda, expresada míticamente, de que son los hombres mismos quienes (individual o colectivamente) han de responsabilizarse de sus propios vicios y de los males del mundo.

Podemos ahora abordar con algo más de confianza el difícil problema del significado y lugar que corresponden al demiurgo en la escala de la existencia. Tenemos los siguientes grados distintos de realidad: el modelo o Ideas, el Hacedor, el alma del universo, los otros dioses, las almas humanas (a quienes cabe añadir otras criaturas vivientes, al menos los animales, puesto que éstos no son en la narración sino hombres degenerados), y, finalmente, el receptáculo o matriz dotado de movimiento propio errático, en el cual y por medio del cual es construido el mundo físico en cierta manera.

Es incuestionable que el modelo eterno es la realidad suprema, el peldaño más elevado en la escala de la existencia. Se trata de la suma total de todas las Formas que, concebidas como un conjunto, constituyen este modelo, de suerte que el modelo Ideal contiene en sí las Formas de todo lo que existe. Por tanto, y a pesar de que ni se mueve ni cambia ni, por tanto, hablando con rigor, vive, debe contener también la Forma o fórmula que define a la vida misma, y —sin forzar demasiado el significado de la palabra— puede ser denominado ζῷον, criatura dotada de vida. Quizá este nombre fue para Platón el más fácil de utilizar, ya que la palabra griega ζῷον podía ser aplicada también a cualquier figura representada en un cuadro o en

un tapiz, aun cuando éstos no representaran en absoluto seres vivientes. De esta forma, la palabra es aplicada tanto al mundo físico, criatura viviente en el sentido más pleno, como al modelo ideal, que es, como si dijéramos, un retrato de él. En cualquier caso, la separación entre ambos es puramente lógica desde el momento en que el modelo no se concibe como algo que tenga existencia espacialmente separada. Surge también el problema de hasta qué punto se afirma que existen, en sentido lógico estricto, Formas o Ideas platónicas de abstracciones como la vida y la muerte. Se trata de un problema oscuro; Platón no intentó solucionarlo (jamás separa realmente los aspectos lógico y metafísico de sus Ideas), ni, por supuesto, hay solución posible. Pero parece seguro que no pensó que las Ideas estuvieran dotadas de movimiento o actividad alguna más allá de su capacidad pasiva de ser objetos de conocimiento. La actividad está limitada al sujeto cognoscente, al alma[21].

Es importante captar la esencial diferencia que existe entre las Formas y todo lo que de ellas participa. Los hombres mueren, pero la Idea de muerte, el significado de muerte, no muere nunca ni cambia jamás. De esta manera, el ζῷον inteligible, el modelo del *Timeo*, es concebido como algo que contiene en sí mismo el significado, el λόγος de todas las cosas y criaturas de la tierra, como retrato o modelo que la inteligencia divina del Hacedor «ve» y comprende, tratando de realizarlo a continuación en el universo material. No se trata de un retrato en dos dimensiones ni en una dimensión siquiera, por supuesto, ya que no se encuentra en absoluto en el espacio. Carece de vida, movimiento o cambio, pero existe eternamente y eternamente es el mismo, independientemente del mundo físico o independientemente del mismo dios.

---

[21] Véanse los Apéndices II y IV.

Pero si las Formas son absolutamente objetivas tal como acabamos de decir, han de ser también anteriores al dios, si bien no temporalmente. Esto ha sido oscurecido por todos aquellos que consideran a los dioses simplemente como el equivalente mitológico de las Ideas [22]. Esto era así en los diálogos primeros, incluida la *República*, pero hemos visto cómo el abismo entre los dioses y las Ideas se ha ensanchado siempre desde que unos y otros fueron mencionados juntos por primera vez en el *Fedro*. Las Ideas y los dioses representan dos principios diferentes del mundo suprasensible, la realidad última y la causa primera del movimiento, principios que Platón mantuvo separados al afirmar continuamente la prioridad del primero. Son culpables de la misma confusión todos aquellos que interpretan las Ideas como pensamientos de Dios [23].

Es cierto que el dios (no debería omitirse el artículo) piensa las Ideas, las capta, si bien de manera más perfecta. Al ser un alma, el dios es más afín a nosotros —o a la parte mejor de nosotros— que a las Ideas. Cuando un carpintero hace una cama tiene ante su mente la Idea de cama, realidad objetiva que no existe sólo en su mente; lo mismo ocurre con el creador del mundo, que tiene ante sí el modelo completo de las Ideas. Platón se niega tajantemente en el *Parménides* a considerar las Ideas como conceptos. En ninguna parte afirma nada que pueda justificar que las consideremos como conceptos de la mente divina. Como se

---

22 Wilamowitz, I, 589, 603 y sigs.

23 Por ejemplo, Lutoslawski, pág. 477; Ritter, II, 280 y sigs. y 749 y sigs., *The Essence*, 374; Bovet, 160; Mugnier, 134 y sigs.; Robin, *Physique*, 73. Diès (II, 550 y sigs.) considera a las Ideas como el aspecto objetivo y a dios como el aspecto subjetivo de una misma realidad, y de esta forma parece identificarlos, si bien posteriormente insiste en la prioridad del sujeto. Mi punto de vista coincide en lo esencial con el de Brochard, *Études*, 57, 96 y sigs.

dijo respecto de la justicia en el *Eutifrón*, también hemos de reconocer aquí que el dios piensa las Ideas porque existen, y no que existan porque él las piense. La distinción es importante: los valores y leyes fundamentales conforme a los cuales está hecho y gobernado el mundo son últimos y absolutos; no se encuentran a merced de voluntad personal alguna, trátese de la voluntad del dios o de los dioses. Cualesquiera que fueran las creencias religiosas de los hombres, las Ideas no resultarían en absoluto afectadas por ellas.

Se sigue de esto que cualquier explicación de las Ideas como emanaciones de Dios resulta también ajena al platonismo. Ninguna Idea puede ser dios, la Idea suprema de belleza y verdad no es un dios; se comete un error al identificar a ambos[24], error que Platón nunca cometió, pues nunca denominó θεοί a sus Ideas, ni siquiera en la *República* o en el *Banquete*, en una época en que aún no había elaborado la relación entre unos y otras[25].

¿Quién es, entonces, este creador misterioso? ¿Cómo encaja en el esquema general platónico e incluso en esta obra? Hemos visto que el orden cronológico de la creación debe ser considerado como un mito, un artificio literariamente útil para facilitar el análisis, puesto que el mundo ha existido siempre; hemos visto también que interpretar literalmente la creación conduce a múltiples absurdos. Pero, si no hubo creación, ¿qué pasa con el creador? Como creador no tiene derecho alguno a la existencia, cosa que resultaría más fácil de admitir si los comentaristas cristianos no se empeñaran tanto en buscar en Platón sus propias concepciones de lo divino. Tomado literalmente, no pasa de ser un recurso teatral. Desde un punto de vista poético y mítico

---

[24] Zeller, II, 718, donde pueden verse referencias.

[25] Cf. *sup.*, pág. 235, n. 5.

es, en todo caso, la personificación del principio activo del movimiento y la causación, la personificación del amor al bien, propio de todos los dioses, así como de todas las almas buenas. Resulta natural, por tanto, que, una vez que los dioses han sido creados por él, tienda a debilitarse la distinción entre éstos y su «hacedor y padre». Se afirma que el conjunto de la naturaleza divina posee una sabiduría (νοῦς) perfecta, poseída en pequeño grado solamente por el hombre (51 e); que posee la capacidad de comprender —como no es capaz de comprender el hombre— el paso de la unidad a la pluralidad y viceversa (53 d). Se dice no sólo que un dios, sino que dios, en singular, desempeña una tarea que a todas luces deberían desempeñar las divinidades secundarias[26]. El singular y el plural son usados en la misma frase (92 a). Solamente en una ocasión, en que se reafirma el plan general del universo y la función primaria de lo divino (68 e - 69 c), encontramos de nuevo al dios supremo en su función específica de introducir el orden donde antes no lo había; e incluso este pasaje parece más bien resumir el método de trabajo de lo divino entendido globalmente (τὸ θεῖον, 68 e), pues seguramente los dioses menores han de estar también asociados con él en cuanto causa de todo lo que es bueno. Se nos dice que «él mismo hace todo lo que es bueno en todas las cosas que se engendran» y, sin embargo, solamente los dioses y no él deberían hacer aquello que comienza a ser o, cuando menos, aquello que perece.

Ambos tipos de naturaleza divina parecen, por tanto, ir estrechándose a medida que la narración avanza, e incluso parecen identificarse prácticamente. Los dioses secundarios son alma pura; el mismo demiurgo debe también ser alma,

[26] Véase 46 c-e, 44 e, 73 b, 75 d, 78 b, 80 d; y ὁ κηροπλαστής en 74 c.

puesto que posee, o mejor, es sabiduría y la sabiduría —se nos ha dicho repetidamente (30 b; cf. *Sofista* 249)— no puede existir sin alma. Y aquí podemos ver con claridad a qué absurdos vamos a parar si apuramos excesivamente y tomamos demasiado literalmente los detalles del mito. El dios ha de ser alma al igual que los otros dioses y, sin embargo, él es el creador de todas las almas, lo cual es absurdo. Es característico de Platón el expresar el principio divino como unidad a la vez y pluralidad, puesto que fue un griego y un pagano, por más que intérpretes posteriores pretendan imponerle el monoteísmo e intenten buscar en su obra los indicios de sus propias concepciones religiosas supuestamente más elevadas, en lugar de explicarlo desde él mismo.

En cuanto a la relación entre los dioses, el alma del mundo y las almas humanas, poco podemos decir si queremos evitar sutilezas fuera de lugar. Los dioses forman parte definitivamente del alma del mundo y, más aún, juntamente con el elemento eterno que hay en las almas humanas, *constituyen* aquel alma, ya que, considerados individualmente, son los distintos focos de la fuerza anímica que, considerada a su vez como un todo, es el alma del universo. Y cabe, por consiguiente, a la vista de lo anteriormente dicho, identificar a su vez esta alma del mundo con el demiurgo míticamente representado como el creador de él. En cuanto a la pregunta de por qué entonces no tomó Platón al alma del mundo como punto de partida, debió ser porque quería ofrecer un análisis de sus diferentes aspectos o componentes, un análisis de cierta importancia desde el punto de vista psicológico, y éste solamente podía ofrecerse en el seno de una construcción cosmológica y describiendo el proceso de su creación. Las exigencias del esquema requerían, en este supuesto, una causa motora

para explicar el proceso, y esta causa o hacedor tuvo que aparecer en escena.

Por debajo de todas estas almas activas en la escala de la realidad se encuentra aquello que hace posible su actividad en el mundo físico, el receptáculo, lugar o matriz, el ἐκμαγεῖον. No es esta la ocasión de entrar en el difícil problema de la naturaleza de este receptáculo. Baste decir que es concebido como pura potencialidad desprovista de forma, y que Platón parece haberlo considerado más bien como el más-y-menos descrito en el *Filebo*[27], a saber, como un sustrato indeterminado de cualidades más bien que de materia. Tiene, como vimos, una especie de movimiento desordenado propio, que probablemente debe identificarse con la resistencia que impide que las Ideas se realicen perfectamente y que el mundo sea perfecto. Pero, sea lo que fuere, no es materia. Es más bien una fusión del espacio puro y lo indeterminado, considerado cualitativamente.

Tenemos, pues, las Ideas, modelo eterno e inmutable de todos los significados del mundo, que, una vez más, nos recuerda las definiciones socráticas. A continuación los dioses, almas perfectas al servicio del bien, que, junto con el amor del bien existente en las almas de los hombres, forman el alma del mundo en su totalidad, mientras que este amor del bien, considerado abstractamente y asociado a la sabiduría a que siempre tiende, es *la* causa de la vida, el hacedor o demiurgo. Y, por debajo de todos ellos, la misteriosa matriz en cuyo interior los dioses y el elemento divino que hay en los hombres se esfuerzan por llevar a cabo una representación física de las Ideas supremas. La idea de que hombres y dioses tienen así un objetivo común

[27] Brochard, pág. 106.

conduce a la idea de una cooperación entre ellos, concepción elaborada en las *Leyes*.

En cuanto a la religión, así como tantas otras cosas, hemos de buscar en las *Leyes* el planteamiento más completo y la última palabra de Platón al respecto. Debe tenerse en cuenta que se trata de la primera ocasión en que los dioses aparecen en una discusión dialéctica y no mítica. Ni siquiera en esta obra hay indicios de gran interés por lo ritual. Los hombres deben rendir culto a los dioses de acuerdo con las leyes de su ciudad (κατὰ νόμους, 885 c) —como Apolo ha dicho que hagan—, pues con ello se evitará todo tipo de acciones impías. Platón nunca concedió mucha importancia a las formas del culto; lo que deseaba era el culto y el culto de las cosas justas. De ahí que se vea llevado a ocuparse con cierta amplitud de las opiniones de los hombres impíos, que pueden ser de tres clases: hombres que no creen en absoluto en los dioses; los que creen que los dioses existen, pero no se ocupan de los asuntos humanos; finalmente, los que piensan que los dioses pueden ser fácilmente aplacados a base de súplicas y sacrificios [28]. Intenta refutar cada uno de estos errores sucesivamente, concediendo atención especial al primero.

El espartano no piensa que sea difícil demostrar la existencia de los dioses: ¿es que el orden del universo y la constancia de la fe en los dioses no constituyen una prueba suprema? Pero el ateniense señala que no nos las tenemos que haber con hombres cuyo ateísmo sea una simple excusa a su depravación, sino con una larga serie de científicos y escritores antiguos y modernos. ¿Y no afirman éstos que el sol, la tierra, la luna y las estrellas no son otra cosa que tierra y piedra?

---

[28] Cf. *Rep.* 365 d-e.

Platón ataca (887 c) a los que no creen en las narraciones que aprendieron sobre las rodillas de sus madres con una virulencia que parece extraña, tratándose de una persona que no creía por su parte tantas y tantas leyendas de este tipo, hasta que se comprueba que existe un trasfondo de ironía en todos los detalles de este pasaje, cosa natural viniendo de un ateniense culto a los dorios, mucho menos cultivados. Esto, por lo demás, no se opone a la seriedad del argumento principal, según el cual los dioses existen porque todo el mundo cree en ellos, argumento repetido una vez más como llamada a los jóvenes no creyentes para que suspendan el juicio hasta más tarde, teniendo en cuenta que ninguno de los que fueron no creyentes en su juventud ha mantenido su falta de fe en la vejez, a pesar de que aún queden las demás falacias. Todo esto no constituye un argumento serio, y posteriormente se vuelve a una discusión completa acerca de la falta de fe de científicos y filósofos y acerca de su explicación del mundo.

Éstos dicen que las cosas suceden bien por naturaleza, bien por casualidad, bien intencionadamente (τέχνῃ). Naturaleza y casualidad implican para ellos la ausencia de una mente rectora, de forma que sólo puede haber intención en los asuntos humanos, y ésta aparece, por tanto, definitivamente más tarde en el tiempo. En este supuesto, el mundo se ha originado mecánicamente en virtud de la mezcla accidental de los elementos. A la intención y a la razón, dicen, sólo pueden deberse cosas como las que han hecho los hombres, artes de diversas clases, leyes y constituciones, todo lo cual no es sino un conjunto de convenciones sin garantía alguna en la naturaleza misma. También sostienen que los dioses han sido hechos por el hombre a su propia imagen, y que no son sino pura convención. Esta discusión de la postura atea nos lleva de nuevo al doble nivel, natural

y convencional, cuya oposición había sido un tema favorito de discusión entre los sofistas. Esta filosofía «natural», al eliminar toda justificación natural de los ideales éticos del hombre, conduce a la forma de vida del pícaro integral, tan gráficamente descrito por Calicles en el *Gorgias*[29].

Platón se dirige a esta posición (890) después de insistir con cierta amplitud sobre la necesidad de persuadir más bien que mandar directamente creer. Su argumento principal descansa sobre la teoría previamente establecida de que el alma es la única cosa capaz de originar su propio movimiento, de forma que todo movimiento debe derivar de ella en última instancia. Si esto es así, el alma debe ser anterior al cuerpo en todos los lugares, y le antecede también en el mundo como totalidad; no puede ser hecha a partir de los elementos (892-896). Más aún, éstos no pueden existir a no ser que exista el alma, ya que todo movimiento corporal se debe a una fuerza externa, al no poder el cuerpo originar movimiento. Puesto que el universo posee orden, el alma que gobierna al mundo está dotada de sabiduría (897-8). Es evidente que Platón concibe en este caso una pluralidad de estas almas rectoras. El alma del sol, que menciona a continuación, es sólo un ejemplo: está dotada de mente, se mueve con movimiento esférico, que, por ser el más regular, es siempre el movimiento típico de la mente. Por tanto, el alma del sol, ya sea interior o exterior al cuerpo físico que vemos en el firmamento, es la responsable del movimiento del sol y, por tanto, es un dios. Lo mismo vale respecto de la luna y las estrellas. El no creyente debe o bien rechazar la premisa de que el alma es el origen de todo movimiento o bien aceptar la conclusión que se deriva de ella, que los dioses existen.

29 Cf. págs. 93 y sigs.

El segundo error, que los dioses no se ocupan de la humanidad, es deshecho con mayor facilidad. Este error proviene a veces de la comprobación de la gran cantidad de mal que hay en el mundo y, al mismo tiempo, de la convicción de la bondad y perfección de los dioses, de forma que el hombre rehusa hacerlos responsables de él. Y con razón. Sin embargo, resulta fácil probar que los dioses se ocupan tanto de lo pequeño como de lo grande. Sabemos que son buenos, que nada malo puede haber en su composición y que, por tanto, no pueden ser ni perezosos ni descuidados; puesto que lo saben todo, saben también que la parte, incluso pequeña, es importante para el todo. Además, el hombre y todas las criaturas dotadas de alma son propiedad de los dioses, al igual que el conjunto del firmamento. Luego deben preocuparse de él, al igual que un médico o cualquier artesano se ha de ocupar del detalle y no sólo del todo. Indudablemente, los dioses no pueden ser peores que éstos. Cada parte existe como parte de un todo, y su función lo es en relación con este todo, por más que nosotros, al no poder ver el todo, no lo comprendamos siempre (903 b):

> Persuadamos al joven de que aquel que se ocupa del todo ha organizado todas las cosas en orden a su preservación y perfección, de forma que cada parte hace y padece en la medida en que es capaz. A cada una de ellas le han sido asignados jefes respecto de sus más pequeñas acciones y pasiones para que las lleven hasta su última perfección en sus más mínimos detalles. Y una de estas partes eres tú, hombre desconsiderado, y, por pequeña que sea esta parte, tiende siempre y se orienta hacia el todo. Pero tú no alcanzas a ver que todo sucede para lograr este objetivo, de forma que la naturaleza del todo pueda vivir felizmente. Nada sucede en función de ti, sino tú en función del todo. Pues de la misma manera todo médico, todo hábil artesano actúa en orden al todo y no hace el todo en orden a la parte. Pero tú te enfureces porque

desconoces con cuánta perfección las cosas armonizan con el todo y contigo mismo, conforme a la fuerza de la creación común. Y puesto que un alma unida a un cuerpo sufre todo tipo de cambios de una forma y de otra, en sí misma y por medio del contacto con otra, la tarea del jugador de dados consiste únicamente en mover a un carácter que ha mejorado hacia un lugar mejor, a otro peor hacia un lugar peor, cada uno conforme a sus méritos, de manera que pueda tener un destino adecuado.

A continuación elabora la siguiente descripción: el mundo, compuesto de cuerpo y alma, dura por siempre, aunque no es eterno; mueve las piezas del juego —que somos nosotros— hacia arriba o hacia abajo de acuerdo con nuestra forma de vida. Cada alma individual es, por tanto, responsable de su propia parcela. De esta forma, queda reivindicada la vigilancia de los dioses, y el hombre debe asumir la responsabilidad de su propia vida (905 d).

De esto se deduce que los dioses no pueden ser inducidos a desviarse del camino de la justicia a base de súplicas y ofrendas de sacrificios (905 e):

Cabe también comparar a los dioses con los médicos que vigilan la guerra de las enfermedades en el cuerpo, o también con los granjeros que esperan temerosos el tiempo generalmente difícil para sus plantas o, también, con los pastores.

Hemos convenido en que el mundo está lleno de muchas cosas buenas, lleno también de muchas cosas que no son buenas, y que estas últimas son más numerosas. Esto produce una batalla eterna, que exige una maravillosa atención. En esta lucha, los dioses y espíritus son nuestros aliados, puesto que somos propiedad suya. Somos destruidos por la injusticia, el exceso y la insensatez; somos salvados por la justicia, la moderación y el conocimiento, y todos estos últimos habitan en el poder viviente de los dioses. En cierta medida, evidentemente, todo esto se encuentra también entre nosotros. Pero algunas almas que habitan la tierra son de mal carácter y

> bestiales. Al ponerse en contacto con otras almas (sea de los perros guardianes, de los pastores o también de los dueños), persuaden a éstos, por medio de adulaciones y por medio del encanto de deseos atractivos, de que pueden dar paso al exceso en la tierra sin sufrir por ello. Y este error a que ahora nos referimos, el exceso, se llama enfermedad en lo referente al cuerpo, epidemia en el ciclo de las estaciones, mientras que en las ciudades y gobiernos se llama —como implica el nombre— injusticia.

Es evidente que tales dioses no pueden ser sobornados a base de súplicas y sacrificios, puesto que no pueden ser peores que los hombres honrados[30].

El ateniense procede a describir a continuación el tipo de castigo adecuado a cada una de estas tres formas de impiedad; y, a pesar de que establece una diferencia entre el no creyente de buen carácter y el no creyente de mal carácter, las penas de prisión y muerte que presenta nos parecen terriblemente duras y nos recuerdan los horrores de la Inquisición. Sin embargo, es importante recordar que Platón no tuvo experiencia de una religión inquisitorial y, por ello, no pudo prever los abusos a que semejante sistema está abierto.

¿Hasta dónde exige Platón de sus ciudadanos en el terreno de la fe? Éstos han de creer que los dioses existen, que se cuidan de la humanidad y que no pueden ser sobornados por medio de plegarias y sacrificios. Estos dioses han de ser adorados de acuerdo con las leyes, lo que significa que todos los ciudadanos participarán en los festivales públicos de carácter religioso dedicados a ciertos poderes, no muy claramente definidos, que están de nuestra parte en la lucha contra el mal. Se prohiben los ritos privados. Platón no va más allá de esto; nada hay más allá en el

[30] Cf. *Rep.* 364 c-e.

ámbito del dogma, no hay credo alguno al que se espere que los ciudadanos se suscriban, no hay indicación alguna de que estos dioses vayan a interferir a cada momento en la forma de vida del hombre común a través de sus sacerdotes oficiales, no se especifica ninguna forma definida de acercamiento a ellos o de oración. Por tanto, el «ateo» es aquel que no cree que exista orden o intención alguna en el universo ni poderes exteriores al hombre y superiores a él que hagan el bien; o, también, aquel que dice que cree en los dioses, pero que éstos no se ocupan de la humanidad, lo cual en realidad viene a parar a lo mismo: que el hombre no puede encontrar ayuda fuera de sí mismo; o, en fin, aquel que —y Platón considera a éste el peor de los tres— cree que la justicia de los dioses puede sufrir interferencias por parte de las súplicas humanas. La religión oficial era, por supuesto, culpable siempre de esta tercera forma de ateísmo. Salvados estos tres puntos, por lo demás, el individuo queda libre.

Existe una tendencia en las *Leyes* que también aparece en el *Timeo* y alcanza su punto más alto en el *Epínomis*, que va a la identificación de los dioses con las almas del sol, de la luna, de los planetas y demás cuerpos celestes. Esto debe ser interpretado literalmente. Constituye una consecuencia natural (la ley de la gravitación era, por supuesto, desconocida) de la creencia de Platón de que sólo el alma puede originar movimiento. Luego un alma, sea inmanente o no, ha de ser responsable de los movimientos de estos cuerpos en cuanto que se mueven a través de un trayecto regular en el firmamento. Sabemos que la investigación astronómica floreció en la Academia y que uno de los problemas que Platón planteaba a sus estudiantes era el de explicar matemáticamente las irregularidades aparentes de los planetas. Si, como se piensa, el problema estaba

resuelto en la época en que el *Epínomis* fue escrito y se había demostrado que los planetas se mueven, en definitiva, de acuerdo con leyes matemáticas, han de existir unas mentes que controlen estos movimientos (o así debió aparecer) y la entusiástica identificación de los dioses con los distintos planetas que aparecen en este diálogo, haya sido o no escrito por Platón, parecería seguirse naturalmente de las premisas platónicas. No se trataba de proponer una religión nueva en lugar de la antigua[31], sino, más bien, de llenar con vida nueva y significado nuevo una fórmula antigua, que era fundamentalmente olímpica.

Cuando volvemos la mirada al conjunto de las obras de Platón, encontramos que su creencia en un orden e intención del universo es la misma a lo largo de todos sus escritos, si bien el significado de sus dioses se hace más profundo y se desarrolla de un período de su vida a otro. La tónica general se inicia antes, en el *Eutifrón*, donde se establece definitivamente la realidad absoluta e inmutable de los valores eternos, no sometidos a voluntad personal alguna. Estos valores, así como otras realidades, se convierten más tarde en las Ideas, manteniendo su prioridad respecto de los dioses y su ultimidad hasta el fin.

Las palabras dios y dioses —θεός, θεοί— son usadas desde las obras más tempranas hasta la *República* y en muchos pasajes posteriores en que la naturaleza de los dioses no es el tema discutido, en el sentido que he denominado convencional, para referirse a algo eterno y superior a lo humano y a la totalidad de estas cosas; lo cual es también verdadero respecto de los mitos de este período. Respecto de estos pasajes se puede decir con verdad que

---

[31] Harward, págs. 19 y sigs. En cuanto a la autenticidad del diálogo, véanse las págs. 27-58, así como Taylor, *Plato and the Authorship of the Epinomis*.

los dioses son la representación mítica de las Ideas en la medida en que nunca aparecen juntos aquéllos y éstas, mientras que unos y otras parecen en cada caso describir la totalidad del mundo suprasensible.

En el momento en que los dioses y las Ideas han aparecido juntos en el mito del *Fedro*, los aspectos estático y dinámico de lo divino resultan claramente diferenciados y los dioses quedan definitivamente limitados al segundo. El problema más urgente era, a partir de este momento, elaborar la relación entre ellos, que no es sino una parte del problema más amplio de la relación entre las Ideas y el mundo sensible. El germen de la solución estaba presente desde el principio, ya que en el *Fedón* mismo se hacía gran hincapié en el νοῦς o mente. Por otra parte, el intelecto es una función del alma, humana o divina, y, por ello, los dioses se convierten explícitamente en almas, de donde se establece una relación definida entre ellos y los mortales. Encontramos el mismo problema en el *Sofista*, donde Platón insiste en que mente y alma deben formar parte de alguna manera de lo absolutamente real. El alma capta las Ideas, y el alma es el origen del movimiento y de la vida, por ser la única cosa capaz de moverse a sí misma y de producir el movimiento (actividad) en el mundo.

Aun cuando nunca hubo un tiempo en que el mundo no existiera, el mito de creación del *Timeo* constituye una forma adecuada de explicar la prioridad e importancia relativas de las distintas fuerzas que actúan en el mundo. El creador como tal es puro mito, pero representa al alma en su estado perfecto (intelecto y capacidad de movimiento), fuerza que actúa en el universo a través de una multiplicidad de almas humanas y divinas y de la cual todas las cosas dependen.

De aquí que no resulte extraño que Platón hable a veces por medio de imágenes muy semejantes a las de los escritores cristianos: puede también hablar de que los dioses nos ayudan, del dios como el rey, el Padre y la Madre del mundo. Las semejanzas, sin embargo, son muy superficiales, y deberíamos ser cautos en hacer falsas identificaciones [32]. Por ejemplo, cuando se llama al demiurgo el Padre, es solamente en la medida en que es la causa y origen de las cosas, su creador. No se trata en absoluto de un padre en el sentido de alguien que ama a sus hijos. Nosotros amamos a los dioses o, mejor, a las Ideas que también los dioses aman. Pero los dioses no nos aman a nosotros. El Eros, en Platón, siempre tiende hacia arriba, y el amor de dios no puede ser sino el amor que nosotros sentimos por él (o ellos). Pero, aun cuando los dioses no pueden amarnos, sí pueden ayudarnos y dirigirnos [33], y nosotros, por nuestra parte, podemos sacar fuerzas del conocimiento de que estamos de parte de la intención del universo y de que fuerzas más grandes que nosotros se esfuerzan también en realizar el bien.

Platón no fue nunca tampoco completamente monoteísta, aun cuando muestre una y otra vez fuerte tendencia en

[32] Ritter, II, 771 y sigs., es culpable de muchas identificaciones precipitadas de este tipo.

[33] De este modo, el filósofo ama únicamente aquello que es superior a sí mismo. Si ha de retornar a la caverna para ayudar a los que aún se encuentran en las tinieblas, es únicamente como deber. Él, personalmente, sería más feliz permaneciendo en el plano de la contemplación (*Rep.* 519 c - 521 d). Nunca es movido por el amor hacia aquellos que se encuentran por debajo de él. Su único impulso a ayudar a los demás se debe a su amor por el bien y a su deseo de verificarlo. En este caso, el deseo de Platón de hacer a su filósofo independiente del mundo le lleva a evitar indebidamente cualquier cosa que pueda hacer depender su felicidad del éxito de su actuación en él. Esto probablemente se debe a la propia aversión de Platón respecto de la vida política (cf. págs. 392 y sigs.).

esta dirección. En la medida en que el mundo debe poseer un plan, para él, este plan debe ser único. De la misma manera que la realidad última en el dominio de la lógica es a la vez unidad y multiplicidad en el *Sofista*, también la divinidad es y sigue siendo dios y, sin embargo, dioses a la vez; Platón continuamente usa el singular y el plural con una indiferencia que nos parece, acostumbrados como estamos a considerar el monoteísmo como la concepción religiosa más elevada, de naturaleza totalmente contumaz.

Nunca existió para Platón antagonismo alguno entre su religión y su filosofía, aunque cabe decir que al principio se ignoraban mutuamente. Tan sólo insiste en aquellas creencias que pensaba haber fundamentado dialécticamente: que existe un orden y un plan en el universo, que las fuerzas divinas actúan en el mundo como totalidad y en cada una de sus partes, y que el plan universal es inexorable.

VI

EL ARTE

I. LAS ARTES

Cuando Platón abrió la Academia, pretendiendo que solamente la filosofía podía conducir a los hombres a la adquisición de aquel tipo de sabiduría sobre el que se basa en último término el bien, tanto del Estado como de los individuos, se estaba ofreciendo a sí mismo, en realidad, como maestro del bien. Hubo antes que él dos clases de hombres a quienes se les reconocía este título: los poetas y los sofistas[1]. Estos últimos proclamaban abiertamente su capacidad en este sentido; sin embargo, poner al descubierto estas pretensiones —que no eran admitidas en absoluto de forma universal— resultaba un asunto relativamente fácil y que no causó a Platón mismo ni cólera ni perplejidad. El caso de los poetas era diferente. No se trataba tanto de que ellos mismos pretendieran ser maestros de sabiduría cuanto de que durante siglos habían modelado las creencias religiosas de Grecia y los hombres aún se volvían a ellos en busca de guía y apoyo, considerándolos árbitros de la con-

[1] Respecto de esto, véase Wilamowitz, I, 478 y Finsler, 220.

ducta y de la verdad. Resultaba inevitable, por tanto, que Platón se ocupara repetidas veces de la poesía y casi siempre en relación con la educación. Esto no significaba que los motivos del filósofo pecaran de arrogancia ni que su actitud estuviera maleada por los prejuicios. Siendo como era él mismo tan gran artista como filósofo, el arte constituía naturalmente un tema muy querido para él, y nos sobran razones para creer que la batalla entre el arte y la filosofía debió librarse en primera instancia dentro de su propia mente. El filósofo resultó vencedor y se empeñó en justificar su victoria ante el artista y ante el mundo. Hemos de ver hasta qué punto tuvo éxito. Entre tanto, es importante recordar, sobre todo cuando la teoría de Platón acerca del arte nos parecerá reducirse a veces a una discusión sobre poesía, que la palabra ποιητής significa «el que hace» y que abarcaba comúnmente todos los tipos de artista creador, así como también todo tipo de artesano. De tal forma es esto así que, incluso cuando la palabra es usada con el significado más restringido de poeta [2], a menudo incluye vagamente cierta connotación más amplia. Además, los poetas griegos componían su propia música y supervisaban la danza del coro en la representación de sus obras, de forma que, incluso cuando ποιητής significa poeta, incluye muchos más elementos que su equivalente en las lenguas modernas. Lo mismo cabe decir de la palabra μουσική: a veces significa música y poco más; otras veces incluye todas las artes, todo lo relacionado con las Musas, como cuando Platón habla de la educación en la *mousiké*, cuya única traducción correcta sería «educación en las artes». También en este

[2] Sócrates mismo lo explica en el *Banquete*, 205 b-c. En el *Fedón*, la expresión ποιημάτων ὧν πεποίηκας (60 d) sólo se refiere, al parecer, al arreglo musical que Sócrates ha hecho para ciertas fábulas de Esopo.

caso nos resulta a nosotros difícil hacernos una idea exacta de esta «educación en las artes» que recibía todo muchacho ateniense.

Todo el mundo recuerda cómo Sócrates, en la *Apología*, después de haber oído que el oráculo délfico había dicho de él que era el hombre más sabio de Grecia (21 b), se puso a comprobar la verdad de esta afirmación, yendo a aquellos que tenían reputación de sabios en Atenas, con la esperanza de encontrarse con que eran más sabios que él; cómo se encontró con que, por supuesto, sabían ciertas cosas que él ignoraba, pero no tenían conciencia de los límites de su conocimiento; y cómo, finalmente, llegó a la conclusión de que el dios le había considerado el más sabio porque solamente él era consciente de su propia ignorancia y porque, como él mismo dice, no pensaba que sabía lo que no sabía. De esta forma visitó a los poetas entre otros, y, enfrentándolos con sus propias obras, les pedía que le explicaran su significado; pero pudo comprobar que casi todos los presentes eran capaces de hacerlo mejor que los mismos poetas. De donde llegó en seguida a la conclusión de que «las obras de los poetas no son producto de la sabiduría, sino de un don natural, y los poetas están inspirados como los profetas y los oráculos» (22 c). Decían muchas cosas bellas, pero no tenían conocimiento alguno acerca de lo que decían.

El *Ión*, diálogo corto construido en el estilo socrático usual, es un tratamiento más completo sobre el mismo tema. Ión es un rapsodo de cierta categoría, que pretende no sólo que recita, sino que «habla acerca de» Homero mejor que nadie. Admite, sin embargo, que una discusión sobre cualquier otro poeta le hace bostezar (532 c). Pero Sócrates pregunta cómo puede saber acerca de Homero sin saber acerca de los demás poetas también, dado que todos escri-

ben sobre los mismos temas: la guerra, la paz y la vida de los hombres. Nadie se presenta con tales pretensiones en otras artes, como la pintura y la escultura, en las cuales se supone que la crítica de la obra de un artista no puede resultar sensata si se carece de conocimiento sobre la obra de los demás. Ión se queda perplejo. Sócrates resuelve el dilema diciendo que lo que Ión posee no es conocimiento, sino inspiración (533 d):

> No es un oficio (τέχνη) lo que te hace capaz de hablar bien acerca de Homero, sino cierto poder divino que te mueve, semejante al poder que reside en la piedra que Eurípides llama magnética, aunque normalmente se la denomina la piedra de Heraclea. La piedra magnética no sólo atrae los anillos de hierro, sino que además los inviste del poder de actuar como la piedra magnética, de atraer otros anillos, de forma que a veces se origina una gran cadena de hierro, y los anillos cuelgan unos de otros. Y todos estos derivan su poder de atracción a partir de la piedra original. De la misma manera, la Musa misma inspira con su poder divino, y por medio de los inspirados se forma una cadena con otros en su inspiración, siendo inspirados éstos a su vez. Todos los poetas épicos buenos hacen estos bellos poemas no en virtud de su oficio, sino como hombres poseídos de cierto poder distinto. Y lo mismo ocurre con los poetas líricos buenos: de la misma manera que los coribantes danzan cuando están fuera de sí, también los poetas líricos están fuera de sí cuando construyen estas bellas canciones. Una vez que han entrado en la armonía y el ritmo son como posesos báquicos...

Precisamente porque los poetas se apoyan en la inspiración, sólo son capaces de escribir un tipo de poesía, ya sea tragedia o lírica o cualquier otra; también le ocurre al rapsodo —eslabón intermedio en la cadena de la inspiración entre el poeta y el auditorio al cual comunica la posesión divina en cierto grado— que sólo es capaz de actuar con perfección en un campo restringido. Y lo mismo le

ocurre al actor. Ión insiste (535 c) en la violencia de las emociones que siente cuando recita, así como en su éxito al comunicar estas emociones a su auditorio. Estamos ante una convicción fundamental de Platón, convicción que se encuentra en la raíz misma de su actitud respecto del arte, a saber, que el éxito artístico consiste en un torrente de emoción que fluye del poeta al actor y del actor al auditorio.

Ión no queda, por supuesto, totalmente convencido, y continúa manteniendo que entiende[3] a Homero mejor que nadie. Pero ¿qué es lo que entiende tan bien en Homero? ¿Los pasajes acerca de cómo se prepara un carro? Resulta evidente que será un cochero y no él la autoridad en este caso, así como lo es un pescador respecto de las descripciones de la pesca, y así sucesivamente. El rapsodo hace un último intento de resistencia en torno a cuestiones militares, y llega a mantener por unos momentos que es el mejor general de Grecia. Pero finalmente abandona esta ridícula pretensión y, con ella, toda pretensión de conocimiento, quedándose satisfecho con la «divina inspiración» que Sócrates le garantizaba desde el principio.

En el *Ión* se admite con toda libertad no sólo la inspiración del poeta, sino también la belleza de la obra que produce[4], de forma que en este diálogo no hay conflicto alguno entre filosofía y poesía, en la medida en que la poesía, al igual que los poetas en la *Apología*, no presenta pretensión alguna de conocimiento. En una palabra, el oficio del poeta —como Sócrates nos dice en el *Fedón*

[3] Su pretensión consiste realmente en que «es capaz de hablar acerca de» Homero mejor que nadie. Pero, en todo caso, lo que se discute no es su habilidad oratoria, sino el contenido de sus comentarios, que implícitamente suponen una pretensión de conocimiento.

[4] Nótese el uso frecuente de καλός a lo largo de toda la obra y especialmente en 534.

(61 b)— consiste en contar narraciones (μύθους) no en ofrecer, al menos *en tanto que* poeta, una explicación lógica acerca de las cosas (λόγους). Y cuando añade que, a pesar de los sueños que le impulsaban a seguir a las Musas, hasta ahora ha abandonado la práctica de la poesía y la música por no «poseer una mente dada a narraciones» (μυθολογικός), su afirmación es más que una simple insinuación de que su vocación es la más alta y de que no en vano es el más sabio de los griegos.

Cuando pasamos a la *República*, nos encontramos con que el tema del arte se estudia enteramente desde el punto de vista del educador y del gobernante. No hay mención alguna de la inspiración divina, ni tampoco se considera al artista como tal. El tema en cuestión no es ahora la calidad de una obra de arte, sino solamente su valor social. Resulta obvio que este último era para Platón el valor fundamental o que, cuando menos, todos los demás valores han de subordinarse a él. Sin embargo, parece insinuar aquí y allá, incluso en la *República*, que son posibles otros planteamientos [5]. Platón considera el arte como el factor más importante en el Estado, y es plenamente consciente de su inmensa influencia sobre las vidas de los hombres, así como

[5] No sólo al admitir que el arte que condena puede constituir una fuente de gran placer para la «mayoría», sino que su condena se sitúa abiertamente al margen de la maldad artística (cf. οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον, i. e., cuanto más poético más perjudicial, 390 a). Obsérvese también la frase: «tales cosas pueden estar bien por referencia a otro criterio» (387 c: εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι); y la afirmación aún más curiosa de que un hombre bueno no deseará «imitar» lo que es indigno de él «a no ser por diversión» (ὅτι μὴ παιδιᾶς χάριν, 396 e). En caso de que la diversión fuera absolutamente mala, es evidente que un hombre bueno no gozaría con ella. Este tema es retomado seriamente en las *Leyes* (cf. más abajo).

también es profundamente sensible a su belleza[6]. Bastará una cita en relación con este aspecto (401 b):

> ¿Hemos de ordenar y obligar sólo a los poetas a que o bien representen la imagen de personajes buenos en sus poemas, o bien no ejerzan entre nosotros, o hemos de dar órdenes también a los demás artistas, prohibiéndoles representar, ya en pinturas ya en edificios o en cualquier otro tipo de obra, aquellos personajes que sean malos, desenfrenados, ruines y groseros? El que sea incapaz de esto no debe trabajar entre nosotros, con lo cual se evitará que nuestros guardianes, alimentados entre imágenes malas como en un prado malo y pastando a diario en gran cantidad y poco a poco de muchas cosas, puedan sin darse cuenta recoger un gran mal en sus almas. Debemos buscar artistas capaces de seguir excelentemente la naturaleza de lo bello y lo conveniente, de forma que nuestros jóvenes puedan beneficiarse en todos los aspectos como aquellos que viven en un lugar sano donde algo de las obras bellas sacudirá sus ojos y oídos como una brisa que trae la salud de los lugares sanos; y conducirlos sin que se den cuenta, ya desde la niñez, al amor de la belleza de la razón (καλῷ λόγῳ) juntamente con las representaciones y la armonía.

Ésta es la postura fundamental de Platón, principio general del que, en último término, dudaría en disentir hasta el más puro defensor del arte por el arte[7]. Sobre esta sólida base (cf. 395 c, 391 e, etc.) debemos examinar sus observaciones y críticas en conjunto, sin violentar, como a menudo se hace, ciertos pasajes sacados de aquí y de allá, y sin perder totalmente de vista el bosque por habernos quedado en la contemplación de un árbol quizá demasiado austero y rugoso.

---

[6] Véase, por ejemplo, el *Filebo* (62 c), donde la μουσική —las artes—, «a pesar de estar llenas de adivinación e imitación», son admitidas dentro de la vida buena de un hombre, «si es que nuestra vida ha de ser vida en sentido auténtico».

[7] Cf. *inf.*, pág. 312.

En el tercer libro de la *República,* Sócrates acaba de discutir sobre las cualidades exigidas a sus guardianes —en este momento poco más que soldados profesionales[8]— y a continuación pasa a tratar de su educación. Como siempre, hace hincapié (377 b) en la importancia de comenzar la preparación desde una edad temprana, lo que nos lleva en seguida a una discusión acerca del tipo de narraciones que deberían serles contadas en su infancia, así como el tema de la censura en el arte y especialmente en la poesía. Se ofrecen múltiples ejemplos de historietas acerca de los dioses que no deberían permitirse. Los dioses no deben ser descritos de forma indecorosa y, puesto que nuestros guardianes no deben temer la muerte, hemos de evitar narraciones de terror sobre ultratumba.

Los héroes nobles no deben ser representados entregándose a emociones excesivas, ya sean lágrimas o carcajadas. Pero, puesto que aún no ha aparecido el bien ni la virtud, no se hace cuestión acerca de cuáles son los objetos adecuados del arte. Por tanto, Sócrates se reprime (392 b) y pasa a una consideración acerca del estilo y el metro. Distingue tres métodos: narración (διήγησις), personificación (μίμησις, es decir, imitación) y una mezcla de ambos. La lírica pertenece a la primera clase; el drama, a la segunda; la épica, en la cual unas veces habla el autor en nombre propio y otras lo hace por uno de sus personajes, pertenece a la tercera. Pero un hombre no puede «imitar» (i. e., personificar) a muchos personajes ajenos a sí mismo; vemos, efectivamente, que un mismo hombre no es capaz ni siquiera de escribir comedia y tragedia a la vez, ya que la naturaleza humana es altamente especializada e incapaz de hacer, e incluso de «imitar», bien muchas cosas (395 c)[9]:

[8] Cf. *inf.*, pág. 404.

[9] Así en el *Ión* (*sup.*, págs. 276 y sig.), los poetas sólo son capaces de

> Si hemos de mantener lo que anteriormente hemos dicho, que nuestros guardianes deben estar libres de todas las demás obligaciones, y si su oficio consiste en hacer libre a la ciudad, y si no deben hacer nada que no esté encaminado a este fin, resultará que no deben ni hacer ni imitar ninguna otra cosa. Si imitan, que imiten ya desde la infancia todo aquello que sea apropiado a su tarea, a saber, la valentía, el autocontrol, la justicia, la libertad y todas las cosas de este tipo. No han de hacer ni personificar artísticamente nada que sea ruin o vergonzoso, con el fin de que, después de haberlos personificado, no lleguen a gustar de la realidad de estas cosas. ¿O no te has dado cuenta de que la imitación, si perdura desde la infancia, llega a modelar la naturaleza y hábitos de un hombre. tanto en el cuerpo como en la voz y en el pensamiento?

En este texto he traducido μίμησις como imitación y como personificación indiferentemente, porque deseaba mantener ambos significados ante el lector. La palabra es de primerísima importancia y resulta esencial que nos aclaremos en cuanto a su significación antes de seguir adelante. Posee dos significaciones: la significación general es imitar, y la significación más particular, cuidadosamente definida por Platón mismo, es imitar de una forma en particular, personificando.

Ahora bien, en esta discusión acerca del estilo, la palabra μίμησις no se usa en absoluto en su significación general. Su introducción en este texto es causa de mucho confusionismo. De este confusionismo es, sin duda, responsable en

---

trabajar en un campo limitado. Es cierto que, al final del *Banquete*, Aristodemo se despierta y encuentra a Sócrates arguyendo frente a Agatón y Aristófanes que un mismo hombre *debería* ser capaz de escribir comedia y tragedia. Sin duda, los dos poetas habían afirmado que escribían basándose en el conocimiento. Frente a lo que Sócrates habría argüido que el conocimiento de lo cómico implica el conocimiento de su opuesto, lo trágico. Pero, de hecho, los poetas se apoyan en la inspiración y, por tanto, poseen solamente un tipo de talento.

parte la forma en que Platón evita la utilización de un vocabulario técnico, así como la forma descuidada en que usa las palabras con muchos sentidos. No obstante, merece menos que se le acuse en este caso que en otros. Es cierto que la palabra aparece con su significación general cuando habla de los «cazadores e imitadores» a quienes ha de encontrar un lugar en la segunda ciudad, la febril[10]. Pero esto sucede con anterioridad a la discusión acerca del estilo. A lo largo del tercer libro cuando menos, «personificar» queda como significado primario. El autor, inspirado por las Musas, se identifica emocionalmente con su personaje, y esta identificación emocional es, por supuesto, mucho más completa en el caso de la personificación directa. El actor o el rapsodo, por ser el eslabón próximo de la cadena, pasa por un proceso similar y lo mismo le ocurre al auditorio, inspirado a su vez por él. Este proceso tiene lugar, en cierta medida, en el caso de una narración simple; pero, cuando se da la auténtica personificación, el proceso resulta mucho más intenso y, así le parecía a Platón, mucho más peligroso. Todo esto no se limita exclusivamente al arte, ya que, en cierta medida, personificamos a todo aquel que provoca en nosotros la emulación. Platón estaba firmemente convencido de que terminamos asemejándonos a aquello que personificamos, y de aquí su afirmación más general de que sus guardianes no deben ser personificadores indiscriminadamente, sino, a lo sumo, han de «imitar» lo que sea bueno y adecuado a su vocación. Por tanto, no los expondrá, en el teatro, a la identificación emocional con personajes malos. Por este motivo no admitirá estas artes, especialmente el drama, que descansan enteramente sobre la personificación;

[10] 373 b, también 388 c. Una vez definida como personificación, se usa sólo en este sentido, con ligeras variaciones necesarias al ser aplicada a otras artes.

asimismo, deplora el realismo del arte contemporáneo, que «imita» no sólo personajes deleznables, sino también el sonido del viento, de la tormenta y del torrente, y que busca por medio de todo esto afectarnos emocionalmente hasta un límite no deseable. Allí donde haya de aparecer el mal, éste deberá ser ofrecido solamente en forma narrativa.

Admite que el placer —y con abundancia— puede derivarse de otras formas de arte, pero no en nuestra ciudad, ya que «entre nosotros, un hombre no será doble o polifacético, puesto que cada hombre tiene únicamente una tarea que hacer» (397 e), y decreta que (398 a):

> Si un hombre que es capaz y hábil para representar muchos personajes y para personificar todas las cosas viniera a nuestra ciudad con sus poemas y quisiera exhibirlos, posiblemente nos inclinaríamos ante él como ante una persona sagrada, admirable y dulce. Le diríamos que en nuestra ciudad no hay ningún hombre de este tipo y que no es justo que lo haya. Derramaríamos mirra sobre su cabeza y le coronaríamos con cintas, enviándolo a otro país. Pero nosotros mismos daríamos empleo a un poeta más austero y menos agradable, a un hombre que contara narraciones provechosas para nosotros, a uno que «imitara» el lenguaje de un hombre bueno y que contara su historia de acuerdo con los principios que hemos establecido cuando comenzamos a ocuparnos de la educación de nuestros soldados.

De esta forma, Platón echa al poeta de su estado ideal; no a todos los poetas ciertamente —esto queda suficientemente claro—, sino a aquellos que se entregan a una personificación excesiva, ya que tales poetas son peligrosos. No cabe duda de que bajo este decreto caen la tragedia y la comedia tal como las conocemos, si bien se salva una buena parte de la poesía lírica, una buena parte de la épica y una especie de mezcla de narración y drama que ha de reemplazar al drama expulsado. Cabe suponer que esto

último no sería diferente de una tragedia griega en la cual los papeles de los mensajeros alcanzarían gran extensión. Toda acción mala debería tener lugar entre bastidores y ser objeto de narración, como ocurre con el asesinato en la auténtica tragedia griega.

A continuación se aplican los mismos principios generales a la música y al metro. Platón se preocupa de no descender hasta el detalle, pero deja bien claro que sólo debemos mantener las formas simples que «imitan» la vida de los hombres valientes en la guerra y de los hombres nobles en la paz. Deben eliminarse todos los ritmos orgiásticos y los instrumentos de muchas cuerdas que se han introducido en la representación[11]. El estilo[12] está condicionado por el estado del alma del poeta, del que se deriva directamente el contenido; el ritmo y la música han de acompañar al estilo, y la tónica general del conjunto es la simplicidad. Las mismas normas, como vimos antes, se aplicarán a todas las artes y oficios (400).

El arte de verdad, piensa Platón, es imposible sin el estudio del bien y de la vida, ya que ésta no es sino la representación de aquél. El gusto artístico es una parte necesaria de la educación (401 y sigs.), pero el bien y la belleza vivientes son superiores a los de cualquier obra de arte, que no puede ser sino una preparación para ellos. De hecho, Platón amplía el significado de μουσικός, artístico, educado en el arte, mucho más allá del arte mismo, aplicándolo al amante de toda belleza, que (hemos de comple-

---

[11] Cabe comparar esto con el deseo de algunos productores actuales de volver a una puesta en escena más simple y a descartar la escenografía complicada y los excesivos efectos luminosos que sólo sirven, a juicio de muchos, para distraer la atención del auditorio.

[12] No hay una diferenciación clara entre estilo y contenido, y la palabra λέξις parece cubrir a ambos.

tar su pensamiento con pasajes posteriores) no es, una vez más, sino el filósofo, el pensador. Platón aceptaría y daría la bienvenida a un hombre así, si fuera un artista. Por ningún lado aparece descripción alguna, más allá de los principios generales ya mencionados, acerca del tipo de obra que tal hombre podría crear. Podemos conjeturar, a partir de referencias diversas, que tales obras no son, en cualquier caso, imposibles, y que serían mucho más que una simple copia de las cosas: el artista podría, en primer lugar, combinar de diferentes maneras lo que ve en la naturaleza [13], si bien uno duda de que de ello pudiera resultar algo de gran valor artístico. Sin embargo, puede hacer mucho más. Cuando Sócrates es desafiado a demostrar la viabilidad de su república ideal, llega a decir (472 d):

> ¿Piensas que tendrá menos mérito un pintor si pinta un modelo tan bello como podría serlo el hombre más bello, pero, después de haber logrado una pintura excelente, no es capaz de demostrar que tal hombre puede existir?

Y una vez más, al defender al rey-filósofo (484 c):

> ¿Se diferencian de un ciego aquellos hombres que carecen del conocimiento de todas las realidades verdaderas, que no poseen un modelo claro en su alma y que no pueden, como puede un pintor, fijar su mirada en lo que es totalmente verdadero y, usándolo como criterio y examinándolo con la mayor exactitud posible, establecer nuestras leyes y tradiciones acerca de la belleza, de la justicia y del bien cuando sea necesario?

No es posible deducir demasiado de este pasaje, en que, después de todo, la referencia se limita a la forma en que un pintor utiliza su modelo. Sin embargo, esta misma metá-

---

[13] Esto queda claro en 488 a, cuando Sócrates, al introducir la parábola del barco, se compara a sí mismo con «los pintores que combinan ciervos con machos cabríos y mezclan cosas por el estilo».

fora es usada en una forma mucho más elaborada (500 e - 501 b): el filósofo es comparado con un pintor porque, usando la ciudad y las costumbres de los hombres como lienzo y lo divino como modelo, hace primeramente un boceto tosco para después, mezclando con cuidado sus materiales, llevar a cabo la fundación de su ciudad[14]. En cuanto al tipo de arte que Platón rechaza, encontramos una luz mayor en la descripción vigorosa de la fuerza de la opinión pública, así como de los sofistas que la abastecen. Ésta es la conducta típica de aquellos que se limitan a estudiar las pasiones de la masa y a reflejarlas en sus escritos, convirtiendo a los ignorantes en jueces de su propio arte (493 d).

La discusión resulta hasta cierto punto confusa en el libro décimo, porque Platón parece utilizar en este caso la palabra μίμησις en ambos sentidos, el general y el particular.

En todo caso, haremos bien asiéndonos al significado de personificación acrítica de que él mismo parte, pues Sócrates comienza la discusión recordando que ya han rechazado anteriormente «gran parte de la poesía en la medida en que es imitativa»[15]. Se trata de una referencia correcta al libro tercero, en el cual se rechaza todo tipo de poesía que utiliza la personificación directa con excesiva libertad. Bajo este encabezamiento se incluye a la tragedia, a la comedia y a Homero, cuya afición a la personificación (lenguaje directo en que el rapsodo representa el papel del personaje) de hombres buenos y malos le ha ganado el título de «el primero de los trágicos». A lo largo de todo el libro décimo la significación permanece muy vinculada a esto.

[14] Cf. también *Cratilo*, 424 d.

[15] αὐτῆς ὅση μιμητική: esto implica con toda claridad que hay cierta poesía que *no* es imitativa.

En la personificación no utilizamos nuestras facultades críticas, sino que nos limitamos a identificarnos tanto como nos sea posible con aquello que personificamos. Esta falta de sentido crítico para los valores —que se convierte en personificación cuando los poetas presentan en escena un personaje— hace del pintor un copista servil de objetos particulares y, además, de un único aspecto de cada objeto. Platón no pretende establecer la norma de que los artistas deberían reflejar, como un espejo, la naturaleza, sino que los acusa precisamente porque, de hecho, esto es lo único que hacen[16].

Condena este tipo de arte primariamente en función de la teoría de las Ideas, y, además, basándose en motivos psicológicos. El primer argumento puede ser resumido de la siguiente manera (596 d y sigs.):

> Es posible hacer o representar gran número de cosas poniendo a su alrededor un espejo y reflejándolas en él. La obra de un pintor es de este tipo. Representa no la Idea como tal, que es obra de dios, sino la cama misma real, que es obra de un artesano que tiene el eidos de cama en su mente, como un modelo[17]. Tenemos, por tanto, tres camas: el eidos, la cama real y la pintura de ésta. El pintor ocupa el tercer lugar en relación con la verdad, pues «imita» la cama particular y, además, ni siquiera ésta, sino solamente un aspecto de ella. Esta «imitación» no exige conocimiento, y las obras de todos los poetas desde Homero son de este tipo.

[16] La interpretación usual, según la cual Platón excluye en el libro décimo todo tipo de poesía de su *República*, es absolutamente errónea, como ha demostrado suficientemente Tate en sus artículos sobre «Imitation in Plato's *Republic*», *C. Q.*, enero de 1928 y julio-octubre de 1932. No estoy de acuerdo, sin embargo, en que Platón use la palabra «imitación» en dos sentidos, uno bueno y otro malo, en la *República*. Pienso que la significación es esencialmente unitaria y tal como arriba la he descrito.

[17] Sin duda que el carpintero, en cierto sentido, «imita» el *eidos*. Pero Platón *no* utiliza la palabra en este caso al referirse a él.

> Es inútil decir, como mucha gente, que Homero conoce siempre aquello de que está hablando, o bien seguirle como maestro. Más aún, no puede siquiera, como pueden los sofistas, aconsejar a los seguidores que creían en su conocimiento.
>
> El imitador poético no tiene conocimiento de aquello de que escribe; es un simple «personificador». Despojadas del encanto de la música y del ritmo las palabras de un poeta así, «se asemejan a los rostros maduros que no tienen belleza, una vez que el encanto de la juventud los ha abandonado». Puede «imitar» con la palabra o con la pintura cualquier arte y cualquier oficio, pero no sabe nada acerca de ellos, y no tiene siquiera la recta opinión del fabricante de instrumentos que sigue las instrucciones de aquellos que van a usar el instrumento. De ahí que «imite» aquello que proporciona placer a la multitud y solamente esto.

Este pasaje implica que «todos los poetas desde Homero» y todos los pintores quedan excluidos de la república ideal. Comentaristas y artistas se han precipitado al censurar a Platón por ello. Se han precipitado demasiado, olvidándose de que Platón está legislando precisamente para una república *ideal*, «una ciudad que no existe en lado alguno sobre la tierra», una ciudad que ha de ser para nosotros «un modelo celeste» (592 b). Nadie ha exigido en tal Estado un lugar para Pericles, Temístocles o Solón, ni en realidad para ningún estadista que haya existido. ¿Por qué habían de ser una excepción los poetas? Incluso Homero se encontraba lejos de la perfección, y Platón establece con precisión dónde se encuentran sus deficiencias.

Debemos apreciar con claridad, en cualquier caso, que no se excluye a la poesía como tal, sino sólo a su forma imitativa. Platón pone sumo cuidado en matizar continuamente sus alusiones, hablando de «los trágicos» (que, por

supuesto, son personificadores en el sentido pleno del libro tercero) y de «los poetas imitativos» [18].

La exclusión de la pintura, no matizada en este sentido, resulta más sorprendente, sobre todo a la vista de las ilustraciones arriba citadas, que implicaban la posibilidad de imitar directamente las Ideas. Nótese, sin embargo, que en este caso también Platón echa mano del pintor para ilustrar su pensamiento. Y que resulta extremadamente peligroso en el caso de Platón extraer, a partir de pasajes ilustrativos, conclusiones acerca de lo que no constituye su tema principal [19]. Cabe decir, si queremos apurar la cuestión, que Platón tuvo una idea desgraciadamente peyorativa de este arte en particular. Pero probablemente querría decir que los pintores copiaban *de hecho* cosas particulares (al igual que los poetas), y probablemente incluiría en esta acusación a todos los pintores existentes, exactamente del mismo modo que incluía a todos los poetas existentes en su orden de expulsión —e igualmente serían expulsados todos los políticos y todos los oradores que han existido.

Pero sin duda queda la posibilidad de otro tipo de pintura y de otro tipo de poesía, al igual que otro tipo de retórica distinta de la practicada por Lisias y Gorgias. El buen artista «ha de poseer siempre conocimiento de lo que crea, si es que ha de crear con belleza» (598 e), si bien este conocimiento será de un tipo muy distinto del que la ma-

[18] En 600 e y 601 a, Platón utiliza la expresión οἱ ποιητικοί seguida explícita o implícitamente por μιμηταί, i. e., los (imitadores) poéticos. El adjetivo ποιητικοί no es, para Platón, sinónimo de οἱ ποιηταί, es decir, de «poetas». Se puede conceder sin dificultad, en cualquier caso, que todos los poetas desde Homero están incluidos en el grupo de los imitadores poéticos desde Homero. ¿Por qué no?

[19] En el pasaje citado arriba, «el dios» hace la idea. Esta afirmación carece de precedentes, y no existe en Platón ninguna otra paralela. Véase *sup.*, pág. 245.

yoría de los griegos concedían con tanta facilidad a sus poetas. Estará en el mismo nivel, más aún, será del mismo tipo que el conocimiento del filósofo[20].

Que los productos del arte imitativo se encuentran «a triple distancia de la verdad» no es el único argumento que cabe oponerles. Son malos también desde supuestos psicológicos. La percepción sensible se confunde (p. e., un bastón derecho parece quebrado en el agua, etc.), y es tarea del intelecto poner orden resolviendo estas contradicciones aparentes. Pero «la pintura y todas las artes imitativas»[21] no sirven sino para aumentar esta confusión, y no nos proporcionan ayuda en orden a resolverla. Su naturaleza consiste en copiar hombres en todo tipo de conductas, placenteras o dolorosas, voluntarias o forzadas, y en toda suerte de emociones, de forma indiscriminada. Sin embargo, un hombre que está afectado de tristeza debe esforzarse en ofrecer un semblante agradable ante los demás, ya que el valor de la vida humana constituye una incógnita (604). No debemos dar coces contra el aguijón, sino que hemos de cicatrizar nuestra alma y endurecerla, dado que el concentrarse en recuerdos dolorosos es a la vez cobarde e irracional:

---

[20] En 598 e, Platón pone en boca de «cierta gente» que los poetas buenos que escriben bellamente poseen un conocimiento completo de aquello acerca de lo cual escriben. Ésta era la opinión griega común. Él, por supuesto, está de acuerdo en que deberían poseerlo, pero no está de acuerdo en que los considerados «buenos poetas», como Homero, posean de hecho tal conocimiento. Pero un poeta lo suficientemente bueno como para ser aceptado en la República ideal sería bien diferente.

[21] 603 a. Uno se pregunta si la etimología de la palabra que en griego significa pintor —ζωογράφος, literalmente el que dibuja cosas vivientes— no habrá influido en el hecho de que Platón recurra al pintor como ejemplo de arte puramente «imitativo».

El *poeta imitativo*[22] no se encuentra en relación natural con el control del intelecto. Su sabiduría no se ocupa de él, si es que quiere alcanzar reputación entre la masa, sino de las partes emocionales y variadas del hombre, por constituir éstas un buen tema de imitación (personificación).

—Efectivamente.

—Sería justo, por tanto, que le atacáramos y lo colocáramos a un mismo nivel con el pintor, puesto que las obras de ambos contienen una verdad inferior y puesto que se asocia con una parte del alma que es del mismo tipo, no la mejor, asemejándose a ella. Por tanto, estábamos en lo justo al no aceptarle en una ciudad bien gobernada, ya que excita esta parte del alma, la alimenta y la hace fuerte, destruyendo así la razón. Sería algo así como si en una ciudad se fortaleciera a los hombres malos y se entregara a ellos la ciudad, destruyendo el bien. De la misma manera, hemos de mantener que el poeta imitativo contribuye al mal gobierno en el alma del individuo, complaciendo a aquella parte que no es inteligente y no es capaz de distinguir lo grande de lo pequeño, sino que piensa que las mismas cosas son grandes a la vez y pequeñas, creador de imágenes muy alejadas de la verdad.

Cuando contemplamos a un héroe noble entregándose a emociones excesivas en la escena, participamos de sus emociones y ensalzamos al poeta que es capaz de comunicárnoslas, por más que las consideraríamos indignas en la vida real; nuestro control racional se relaja y nosotros mismos quedamos en seguida descontrolados. Esto es lo que Homero y los trágicos harán con nosotros —podemos ponernos de acuerdo en que aquél es el más grande y poético de los escritores trágicos— y, por tanto, hemos de rechazar esta obra y admitir los himnos a los dioses y las alabanzas de los hombres buenos. Debemos expulsar a la Musa del

---

22 605 a: ὁ δὲ μιμητικὸς ποιητής: evidentemente, el adjetivo califica al nombre. No están incluidos necesariamente todos los poetas.

placer o, en caso contrario, el dolor y el placer gobernarán nuestra ciudad en lugar de la ley y la razón (607).

Resulta duro, admite Platón, rechazar *una poesía como ésta* (607 b), y con alegría prestaremos oídos a cualquier defensa que pueda hacerse a su favor; pero hasta que se demuestre que es tan útil como agradable, debe marcharse, por miedo a que volvamos a caer en un estado de pasión y emoción pueriles.

El conjunto de esta discusión del libro décimo complementa, pues, ampliamente lo dicho ya en el libro tercero y constituye un ataque, hasta cierto punto amplio, contra el mismo tipo de arte rechazado allí, con la posible inclusión de la pintura. Se trata de un intento de fundamentar la condena del arte imitativo sobre fundamentos metafísicos y psicológicos y, aunque parece arrojar del Estado ideal la poesía griega más apreciada, no introduce en realidad ninguna teoría nueva. Es un error evidente el presentarlo —como comúnmente se hace— como una condena del arte en su totalidad, y se encuentra en clara contradicción con la recomendación del buen arte, el del filósofo —poeta que aparece precisamente en este libro, así como en otros lugares.

Al pasar al mito glorioso del *Fedro,* puede parecer a primera vista como si la inspiración fuera ensalzada por encima del conocimiento, ya que todo el mito constituye una alabanza de la «locura» (μανία), que no es sino otro nombre de la inspiración y posesión. Se ha trazado el contraste entre la locura y la moderación (σωφροσύνη, 244 a), y, se nos dice, los hombres hablan como si la locura fuera simplemente un mal. Están en un error, dice Sócrates, porque la locura es la causa de muchas bendiciones: los antiguos nos darán testimonio de que «la locura que viene de dios es algo más bello que la moderación que viene de los

hombres». Se trata de una matización importante, pero es cierto que (245 a):

> El hombre que se acerca al umbral de la poesía sin la locura de las Musas, convencido de que por medio de su habilidad se convertirá en un buen poeta, es imperfecto en sí mismo, y la poesía del hombre sensato será reducida a nada por la de aquellos que están locos.

Locura es un término fuerte, pero no debió parecer demasiado fuerte a Platón para describir el poder de la emoción que se expresa a sí misma en deseo apasionado (ἔρως), unido a la sensación de estar poseído por alguna fuerza exterior que sobreviene a los hombres en los momentos de más alta inspiración.

Pero a medida que avanzamos nos encontramos con que existen diversos tipos de locura: la profecía, que viene de Apolo; el ritual místico, que viene de Dioniso; la locura poética, que viene de las Musas, y la locura del amor, que viene de Eros y Afrodita[23]. Y nos sentimos de nuevo en terreno conocido cuando se nos dice que esta locura erótica, la más alta de todas, no es otra cosa que el amor a la belleza y a la verdad, la pasión que convierte al hombre en filósofo, en pensador, y que, en esta obra, al igual que en el *Banquete*, conduce a la contemplación de los valores eternos, las Formas platónicas. Una vez más el filósofo es situado muy por encima del poeta y, en este caso como en los demás, Platón insiste en que la pasión del filósofo por la verdad y el conocimiento es tan inspirada y profunda como la locura del poeta, que de esta manera es derrotado en su propio terreno. Sócrates no era un narrador de leyen-

---

23 244 a-b, 265 b. La identificación con los distintos dioses obedece a pura conveniencia, y no debe ser apurada. En concreto, la separación de Apolo y las Musas es algo artificial.

das, pero estaba inspirado; más aún, para Platón, era el más inspirado. Y no resulta sorprendente que la mejor de aquellas almas que han perdido sus alas y caído a la tierra, aquella que ha contemplado con mayor claridad las verdades eternas en las alturas, se convierta en un «filósofo», un amante de la sabiduría y la belleza, y sea el auténtico artista[24] (μουσικός), mientras que el poeta ocupa solamente el sexto lugar, ciertamente por delante del artesano[25], el granjero, el sofista y el tirano, pero por detrás del rey observante de la ley, gobernante o general, detrás del político y del tendero, detrás de aquellos que ejercitan nuestro cuerpo, detrás del adivino (248 d).

La segunda parte del *Fedro* es un tratado sobre retórica, y en ella se expone un método que «el verdadero orador debería seguir. Más aún, todo el diálogo podría muy bien ser denominado una lección de alta retórica»[26]. El principal punto de ataque de Sócrates es que la oratoria tal como se

[24] μουσικός se aplica al filósofo, auténtico artista en el arte de la vida. Esta concepción de la vida como arte volverá a aparecer de forma más explícita. Véase *Laques*, 188 d; *Filebo*, 50 b; *Leyes*, 817 c; cf. Ritter, II, 800.

[25] No debería olvidarse que el poeta es colocado aquí por *delante* del artesano, ya que se ha dado demasiada importancia al pasaje de la *República* en que el orden era el inverso. Aunque el artista es denominado en este caso «imitador», no es, cuando menos, un imitador de artículos manufacturados. Entre el pensador y el profeta (la segunda locura), el gobernante, el político, el hombre de negocios y el educador físico, todos ellos —hemos de suponer— ejecutan, a su medida, algo de la «visión verdadera», o, con otras palabras, son guiados en su vida por la visión que les corresponde en cierto grado. *Tras* ellos vienen el profeta, el poeta y el artesano y, detrás de todos, aquellos que falsean la verdad, el sofista y el tirano.

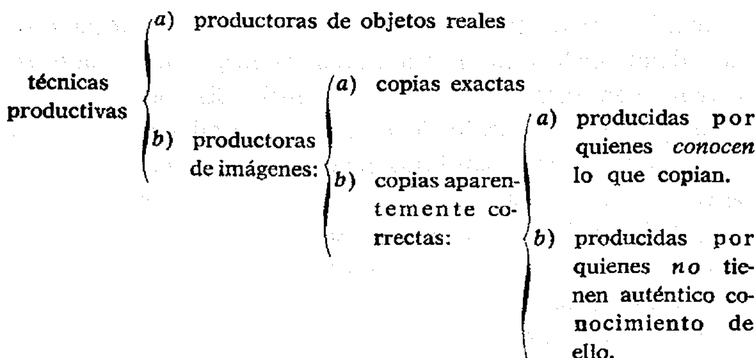
[26] Diès, II, 418: «une leçon de rhétorique supérieure». También denomina al *Fedro* «le discours programme de la rhétorique platonicienne». Todo su estudio de la actitud de Platón respecto de la retórica es altamente sugestivo y del máximo interés. Cf. *inf.*, páginas 316 y sigs.

practica tiene como objetivo el placer, mientras que su objetivo debería ser hacer mejor a la gente, y que, a pesar del bajo aprecio que profesan a su oficio, los oradores han de tener conocimiento del tema de sus discursos. Hasta para engañar es útil el conocimiento.

La distinción que hemos encontrado en la *República* entre artes buenas y malas es mantenida por el *Sofista,* si bien con diferencias interesantes. En este caso la palabra «imitación» (μίμησις) es usada en su significación general, pero esto no tiene por qué despistarnos. Se comienza incluyendo las artes imitativas entre las que producen algo (219 b y sigs.). Después, el extranjero de Elea insiste sobre la importancia que las artes imitativas tienen para la educación: el peligro consiste, dice, en que aquellos que confunden en su juventud la imitación con la cosa real tendrán que desaprender, una vez que han crecido, todas aquellas opiniones que habían fundamentado sobre semejante error. Expresamente se menciona a los pintores y retóricos en el grupo de los imitadores, y finalmente (234 b-c), las técnicas imitativas se dividen en aquellas que producen una copia fidedigna que a distancia parece desproporcionada, y aquellas otras que se limitan a imitar la apariencia de las cosas, de forma que su resultado parece correcto a distancia, pero desde cerca parecen infieles al modelo. Este último grupo incluye a la pintura y a las demás artes imitativas. Se trata de un planteamiento muy sugestivo, y uno no tiene más remedio que acordarse del cuidado con que los artistas griegos hacían sus columnas, metopas, etc., de forma que a distancia ofrecieran una perspectiva correcta. Platón, sin embargo, no desarrolla el tema, y parece condenar esta práctica.

De interés especial para nosotros es el pasaje en que se vuelve a clasificar las técnicas en aquellas que producen

algo real y aquellas otras que producen sólo una imagen de lo real. Estamos ante una división que opone lo humano y lo divino. El arte divino es el causante de los objetos naturales, de sus reflejos en el agua, etc. Dejando a un lado lo divino, tenemos la división siguiente:



Ahora bien, el arte aparece incluido entre las técnicas que producen copias *aparentemente* correctas. Hay una referencia expresa a «quienes componen su figura o su voz parecidas a las tuyas» (267 a), lo cual alude evidentemente a actores y rapsodos [27]. Es interesante, por tanto, que esta imitación pueda basarse, ya en el conocimiento, ya en la pura opinión, aun cuando esta referencia aluda sólo a los objetos imitados. Como ocurre a menudo en el *Sofista*, el tema aparece incidentalmente y no es desarrollado. Merece la pena, con todo, observar que nos encontramos aquí ante dos tipos distintos de artistas, y que aquel que conoce el objeto que imita tiene por lo menos la posibilidad, si su conocimiento es correcto, de producir obras de arte que merecen la aprobación de Platón.

---

[27] Así lo entiende Finsler (pág. 24, donde analiza este pasaje).

En el *Filebo* (48 a y sigs.) se establece la inferioridad del arte respecto de la filosofía desde otro punto de vista, el de la naturaleza del placer que proporciona. Los placeres que nos proporciona el espectáculo de la tragedia y de la comedia son clasificados ahora entre los que son inferiores, por ser impuros en el sentido de que están mezclados con el dolor[28]. Como Homero decía acerca de la ira, «ésta produce dolor incluso a los hombres sabios, aun cuando se derrame con más dulzura que la miel». Es de sobra evidente que el espectáculo de la tragedia produce tal mezcla de placer y dolor: «sentimos placer, si bien lloramos también». El caso de la comedia no resulta tan claro, pero de su análisis se desprende que la comedia está estrechamente relacionada siempre con un sentimiento de envidia o animadversión (φθόνος), que es una emoción dolorosa. El ridículo está siempre vinculado a la ignorancia del que, en palabras del oráculo, no se conoce a sí mismo. La ignorancia de sí mismo puede referirse a la propiedad, el físico o la mentalidad (κατὰ τὴν ψυχήν) de uno mismo, y son especialmente los autoignorantes mentalmente quienes constituyen un blanco apropiado para el ridículo, con tal de que nuestro blanco no sea excesivamente poderoso, pues en este caso el que se ríe cae en el temor. Pero gozar con los infortunios de alguien que no es nuestro enemigo[29] está ciertamente vinculado con la dolorosa emoción de la envidia, de forma que nuestros sentimientos son mixtos también en el caso de la comedia, y nuestro placer es impuro en este

[28] Cf. *sup.*, pág. 132.

[29] Aquí parece confirmarse la idea griega común de que es justo regocijarse con las desgracias de un enemigo, lo que parece contradecir a la moralidad de la *República*, 335 d, donde el hombre justo no ha de odiar a nadie. Pero, como es habitual cuando el razonamiento no incide directamente sobre ese punto, Platón acepta la moralidad usual si no afecta a su razonamiento.

sentido. Los placeres de la tragedia y de la comedia, a los que se añaden aquí los de las endechas, son inferiores, por consiguiente, a los que se obtienen en la búsqueda de la verdad. Y esto es así, continúa Platón con una frase notable, «no sólo en el escenario, sino también en la tragedia y comedia de la vida».

El tratamiento más maduro y más completo del tema del arte se encuentra en las *Leyes*, donde no debemos olvidar que no se trata ya de un Estado ideal. En el libro segundo vemos que el arte cumple dos funciones: en primer lugar, los jóvenes deben ser educados por medio de una apreciación adecuada del arte para tener sentimientos justos, para lograr placer en las cosas justas con anterioridad a la edad de la razón, y «la educación primera se hace por medio de las Musas y Apolo»[30]; pero, además, esta educación ha de ser fuente de descanso en la edad madura (653 d):

> Los dioses, compadeciéndose de la raza humana y de sus penalidades, establecieron para su descanso los períodos de los festivales divinos y les dieron como compañeros en las fiestas a las Musas, a Apolo, que conduce a las Musas, y a Dioniso, de modo que las fiestas puedan ser reglamentadas por estos dioses, debiéndose también a ellos el refrigerio que reciben en estas fiestas[31].

El arte, por tanto —Platón siempre piensa fundamentalmente en los festivales de teatro—, constituye también un descanso y recreo para las personas maduras, así como un medio educativo para la infancia. Tiene su origen en el

[30] Cf. *Timeo*, 47 d, donde se reconoce también la importancia de la música para la educación.

[31] Aquí se encuentra, posiblemente, la explicación de la cláusula «a no ser por diversión», que aparece en la *Rep.*, 396 e, y que he citado en la pág. 279, n. 5.

instinto de movimiento que poseemos todos, evidenciado en la incapacidad de estarse quietos, característica de los animales y los niños. Pero, mientras que compartimos este instinto con todos los seres vivientes, es atributo exclusivo del hombre «la captación del orden dentro del movimiento, denominado ritmo y armonía». La educación consiste, pues, en introducir el orden y el ritmo dentro de la canción y de la danza, es decir, dentro del movimiento y de la palabra, de forma que se sea capaz de distinguir la belleza resultante. Esta belleza, por lo demás, no es sólo una habilidad técnica para la actuación, sino también una apreciación adecuada del significado de la actuación, una tendencia a experimentar placer en las cosas justas. El contenido es aún más importante que la técnica (654 b):

> Si somos capaces de reconocer la belleza en la canción y en la danza, reconoceremos con exactitud quién está educado y quién no (654 b).

La canción y la danza de las *Leyes*, en que las palabras deben ser entendidas en su significación más amplia, incluyen no sólo la poesía de la *República*, sino prácticamente la totalidad de «la tragedia y comedia de la vida».

Platón insiste una vez más en la necesidad de que haya censura. La belleza del arte debe representar las cosas que hacen los hombres buenos, las palabras que dicen los hombres buenos, y la conexión existente entre la belleza artística y la vida buena resulta más estrecha que en cualquier obra anterior (654 e y sigs.). A todas luces, el arte malo produce en el hombre el mismo efecto que las malas compañías, ya que «terminamos asemejándonos a aquello que nos gusta, aun cuando nos dé vergüenza ensalzarlo» y la educación y cultivo (παιδεία καὶ παιδία) de las Musas deben ser restringidos; el placer que el poeta experimenta en la

creación no es excusa para que exhiba su obra ante los jóvenes. En un sistema ideal, deberíamos ser capaces de llegar a conocer los tipos de arte fundamentalmente bellos, otorgándoles la fuerza de una ley de la cual nadie debería desviarse. El ejemplo de Egipto (656 d), donde el arte ha sido estereotipado durante siglos, muestra que es posible establecer ciertos principios generales. Hemos de evitar a toda costa el afán necio de novedades que actualmente (dice el Ateniense) está tan extendido (657 b y 660 b).

La pregunta siguiente lleva más allá la discusión: ¿por qué no experimentan placer todos los hombres con las mismas obras de arte? La mayoría de la gente dice, por supuesto, que el arte debe ser juzgado exclusivamente en función del placer que proporciona, suposición que hemos de analizar a continuación: todos nosotros gozamos con representaciones que congenian con nuestra naturaleza y con nuestros hábitos y, cuando ambos están de acuerdo, apreciamos y gozamos con la misma cosa, mientras que (655 a):

> Aquellos cuya naturaleza es buena, pero sus hábitos son lo contrario, y viceversa, conceden sus elogios en sentido inverso de su placer. Dicen que algunas cosas son placenteras, pero malas. Ante personas que consideran sabias, se avergüenzan de las reacciones de su carne (κινεῖσθαι τῷ σώματι), se avergüenzan de cantar este tipo de canciones, porque ello significaría una aprobación explícita, si bien se deleitan con ellas en privado [32].

Supongamos un debate acerca de todos los tipos de arte en el cual el placer fuera el único criterio. Sucedería evidentemente que se producirían notables diferencias de opinión

---

[32] Cabe recordar que, en las *Ranas*, Dioniso se niega a escoger entre Esquilo y Eurípides porque considera que el uno es sabio y el otro divertido (1411).

entre las distintas edades y sexos, puesto que todas ellas se deleitan en cosas diferentes[33]. Es cierto que el arte ha de ser juzgado en función del placer, pero debe atenderse al placer de la gente justa. No ha de atenderse al placer de la masa, como ocurre en Atenas, donde el juez se deja influir por las muestras ruidosas de aprobación del auditorio. El juez debería ser el maestro y no el discípulo de la gente (659 b). En una palabra, la popularidad no constituye una prueba de la belleza en el arte, y el placer no constituye un criterio, desde el momento en que todos nosotros encontramos placer en cosas diferentes. «Experimentamos placer cuando pensamos que las cosas nos van bien, y pensamos que las cosas nos van bien cuando experimentamos placer» (657 c); pero es tarea del legislador el preocuparse de que las cosas vayan perfectamente «bien».

Después de un pasaje en que asegura que toda la ciudad —jóvenes y viejos, hombres y mujeres— tomarán parte en el «cántico coral», y después de una discusión acerca de la vida buena que el poeta debe representar (659-667 b), Platón pone manos a la obra de encontrar un tipo de arte que ha de ser más bello que el del teatro común, ya que, al igual que en la *República*, deben desaparecer la tragedia y la comedia tal como la conocemos; en este momento se plantea el problema de cómo se puede llegar a un juicio acertado, en materia de arte, en un pasaje del mayor interés (667 b - 672 b).

Tres son los aspectos de una obra de arte: su encanto (el placer que proporciona), una cierta corrección técnica y el bien que produce (χάρις, ὀρθότης, ὠφελία). El placer

---

33 (658 c-d). Los niños pequeños preferirían los juegos de manos; los niños mayores, la comedia; los hombres jóvenes y las mujeres educadas, la tragedia, y los hombres ancianos, la épica (esta última no es sino el estilo mixto del libro tercero de la *República*).

se encuentra en muchas cosas, pero sólo constituye un producto incidental: la comida produce placer, pero la juzgamos en función de su salubridad; el aprender produce placer, pero lo que hace que sea tal es su verdad y utilidad; lo mismo ocurre con la obra de arte. Si existiera alguna obra de arte que no hiciera ni bien ni daño (lo que se supone muy improbable), cabría juzgarla exclusivamente por su valor de placer, y, por supuesto, se trataría de «un puro juego» (667 e).

Ahora bien, toda imitación ha de ser juzgada atendiendo al criterio de la verdad, y el arte, sin excepción, está incluido en este término[34]. Para juzgar una obra de arte, por tanto, hemos de conocer la naturaleza de aquello que el artista pretende representar (τί βούλεται), aquello de lo cual su obra es imitación. *Por ejemplo,* para juzgar una pintura de un hombre es necesario que conozcas qué es un hombre, las proporciones y relaciones que los miembros guardan entre sí. Sólo de esta forma nos es posible juzgar si una obra es técnicamente correcta. Además, hemos de decidir —continúa Platón— si está bien hecha en el sentido de que va a producir un efecto bueno en aquellos que la vean y la oigan. No es necesario subrayar ahora que una vez más se echa mano del pintor exclusivamente como un ejemplo claro; también en las otras artes debemos llegar a conocer «lo que el artista pretende hacer» y si ha logrado su objetivo, antes de proceder a enjuiciarlo moralmente. La corrección técnica es explicada de la forma siguiente (669 c):

> Las Musas no cometerían el error de juntar las palabras propias de un hombre con los gestos y tonos propios de una mujer, no mezclarían el tono y las modulaciones de un hom-

[34] El arte es «imitación e imaginería». Véase más abajo.

> bre libre con el ritmo propio de un esclavo o un ruin, así como un ritmo y gesto libre con una melodía y texto contrarios, y tampoco juntarían los gritos de las bestias y de los hombres, los ruidos de instrumentos y todo tipo de sonidos confusos en una misma pieza, como si pretendieran imitar un modelo...

Es decir, en la palabra «corrección» Platón incluye la coherencia y la caracterización. «Un sonido es correcto (ὀρθῶς ἔχει) si contiene lo que es oportuno, y es equivocado en caso contrario» (670 c)[35].

En cuanto a la última etapa, el juicio acerca del bien o mal que puede hacer una obra, la mayoría no puede esperar llegar a ella; más aún, el poeta no necesita alcanzarla, pero el juez está obligado a ello. Sucede lo mismo que en un *symposium*: por más que los otros comensales se vayan emborrachando más y más y adoptando mayores licencias en su forma de hablar, el presidente del festín debe mantenerse sobrio y mantener a los juerguistas dentro de los límites de la decencia y el decoro. También el juez de un drama debe permanecer sobrio, y sus órdenes deben ser obedecidas incondicionalmente. Es decir, no debe dejarse apear de su puesto por la ola de emoción que atraviesa el auditorio, sino que ha de mantener su mirada puesta en los efectos buenos o malos de la representación. Es interesante observar cómo Platón, a pesar de insistir en que el poeta debe obedecer al legislador, sin embargo admite en este contexto que el valor moral de su obra no es asunto del poeta. En cierto sentido, está renunciando a su ideal del poeta-filósofo que aparecía en la *República* y en el *Fedro*, y admite que el poeta y el auditorio pueden

[35] Cf. *Cratilo*, 430 c: en este pasaje προσῆκον καὶ ὅμοιον corresponde a lo que aquí se denomina ὀρθότης; cf. también el pasaje del *Sofista* arriba comentado.

experimentar placer —placer estético, presumiblemente— en la captación de la «corrección» de una obra de arte, con lo que se alude a la perfección técnica en su sentido más amplio. Pero en aquellos casos en que el efecto moral de la obra sea malo, este placer ha de ser negado a ambos, y la función será prohibida. De esta forma, se distingue expresamente entre dos criterios, el estético y el utilitarista, si bien continúa insistiendo en que el último debe ser el más importante.

Deberíamos también tener en cuenta que la habilidad del legislador para juzgar una obra moralmente constituye la última etapa, y que la competencia para este tipo de juicio incluye la etapa anterior: el conocimiento de la intención del artista, así como de su valor técnico o estético. Es de presumir que tales factores han de ser tenidos en cuenta.

El tema del arte vuelve a aparecer espontáneamente en el curso de los diez libros siguientes, siempre en estrecha relación con la educación. Platón condena repetidas veces la confusión amorfa del arte contemporáneo y, especialmente, de la música. En tiempos antiguos —nos dice— se distinguía con claridad, cuando menos, los distintos géneros. Se escribía un himno a los dioses, una endecha, un peán o un ditirambo con la melodía y ritmo adecuado. Ahora todo está mezclado y confundido. Se hace a la vez todo tipo de cosas, se ha de representar todo tipo de ruidos, y los poetas, intoxicados por el placer, pierden de vista lo que es adecuado (700 a - 701 b; 800 d, 812 d). Todo se hace en función del placer de la masa y nos encontramos con una «teatrocracia» en vez de una aristocracia —gobierno de la masa en vez de gobierno de los mejores— en todas las formas del arte (701 a)[36]. Precisamente para evitar esto,

[36] Cf. *Teeteto*, 173 c.

Platón desea que se codifiquen las distintas formas de arte (799 a; 801 a y sigs.; 816 c), de modo que se eviten las innovaciones. El artista debe obedecer siempre al legislador, y el Cuerpo de censores, que estará compuesto por el ministro de educación, los guardianes de la ley y algunos otros ciudadanos de más de cincuenta años, estará investido de autoridad suprema (800 a; 802 b-c).

Hay un pasaje interesante en el cual se pide al Ateniense que presente un ejemplo del tipo de arte que él recomendaría. A esta pregunta contesta el Ateniense en otro lugar: selecciones de autores pertenecientes al pasado que constituyan representaciones de la vida buena (812 b), himnos a los dioses y encomios de los grandes personajes muertos (801 e) y las composiciones de los mayores sobre estos temas, aun cuando posean menor calidad artística que otros (828 d). En este caso, por lo demás, cita su propia obra como ejemplo (811 c):

> No me resulta difícil encontrar un ejemplo. Pues ahora, cuando vuelvo la mirada a las cosas que hemos dicho (λόγοι) desde el amanecer, me parecen muy semejantes a la literatura de cierto tipo (ποιήσει τινι). Y quizá no resulte extraño que experimente placer considerando en conjunto, por así decirlo, los argumentos que he expuesto a mi entera satisfacción (λόγους οἰκείους). Me parecen, en relación con la mayor parte de la poesía y prosa que he conocido u oído, mucho más agradables y adecuados para los oídos de los jóvenes. No creo que me fuera posible recomendar un modelo mejor a los guardianes o educadores...

Platón tenía probablemente más de ochenta años cuando escribió esto, y seguramente estas pomposas palabras no se refieren sólo a las *Leyes*. ¿Sería excesivamente fantástico suponer que está contestando, cuando cita sus propias pala-

bras, a aquellos críticos que le acusaban de haber eliminado totalmente la «poesía»?

La condena se extiende también a la costumbre habitual griega de aprender grandes fragmentos de poesía e incluso poetas enteros de memoria, sin discriminación y sin prestar la atención conveniente al contenido. Esta forma mecánica de aprender, nos dice, conduce a un conocimiento superficial y divagante —a la *polimathía,* como siempre lo denomina (810 e).

Queda aún por decir una última palabra acerca del drama. La tragedia debe someterse a la censura o marcharse a otra parte. El caso de la comedia le resultó siempre más difícil (816 d):

> Si un hombre ha de adquirir la sabiduría, no le será posible aprender lo que es serio sin conocer lo que es ridículo, ya que el conocimiento de algo implica siempre el conocimiento de su opuesto. Por otra parte, no debe escribir ambos géneros si es que quiere participar en el bien incluso en pequeña medida; éste es el auténtico motivo de que necesite ambos tipos de conocimiento, con el fin de que no diga o haga por ignorancia algo ridículo cuando no deba.
>
> Hemos de decretar que estas cosas deben ser representadas sólo por esclavos y por extranjeros asalariados. Nadie debe tomarlas en serio. Es evidente que nadie que aprenda tales cosas puede ser contado entre las personas libres, hombres o mujeres. Siempre han de producirnos una sensación poco familiar.

Podemos ya ahora intentar comprender con mayor claridad el significado de la teoría platónica del arte como «imitación». Hemos visto cómo esta palabra tiene dos sentidos: un sentido general, y otro más restringido en la *República.* Afirmaciones generales de que el arte es imitación las hay no sólo en las *Leyes,* sino también en otros

diálogos[37]. Cabe argüir que esta afirmación no significa demasiado, puesto que, en cierto sentido, la totalidad del mundo físico no es sino una imitación del mundo de las Formas. ¿Por qué no va a ser posible que las obras de arte sean imitaciones en el mismo sentido, como expresión de las Ideas en el mundo físico y sin el modelo intermedio de este mismo mundo físico? Nada hay en la concepción platónica de la relación existente entre ambos mundos que excluya una forma como ésta de eludir la dificultad. Queda en pie, sin embargo, una objeción muy concreta, a saber, que él mismo no dice ni una sola palabra que aluda a nada de este tipo. Ocurre más bien lo contrario. Sacamos la impresión opuesta no sólo en la *República*, sino también en el *Sofista* y, más aún, en todos los lugares en que se menciona el arte. Siendo esto así, no nos queda más remedio que llegar a la conclusión de que cuando Platón clasifica a todos los artistas como imitadores, pretende decir precisamente que tienen como modelo los fenómenos particulares del mundo sensible.

También en Jenofonte aparecen referencias al arte como imitación e imaginería. Es posible que se remonten al Sócrates histórico, aunque es improbable que éste desarrollara sus implicaciones. Como ocurre a menudo, esta tarea queda para Platón. Después de él, se convirtió en un lugar común. Ahora bien, merece la pena observar que esta teoría del Arte, desarrollada por vez primera, establece una conexión bien definida entre el artista y la vida. No lo contempla como mero narrador de leyendas ociosas y vacías. Reconoce

---

[37] Por ejemplo, *Leyes*, 668 a. Cf. *Fedro*, 248 e; *Político*, 288 c; *Sofista*, 234 b (citado arriba); *Cratilo*, 429. Esta concepción del arte como imitación no parece tener su origen en Platón (cf. Finsler, págs. 11 y sigs.). Como en otros casos, Platón toma una doctrina más o menos vaga, la analiza y le da una significación más profunda.

su pretensión de educador, dando de esta forma expresión teorética a una idea común entre los griegos, y justifica la consideración a la poesía en cuanto que constituye una ayuda para la vida buena. Más aún, amplía esta consideración en los mismos términos a la totalidad de las demás artes. En vez de acusar ruidosamente a Platón por reducir la poesía a simple imitación de la vida, deberíamos comenzar alabándole por haber captado su vinculación con la vida.

La reverencia hacia los poetas ha llevado desde antiguo a los hombres a buscar orientación en ellos. Platón subraya que está de acuerdo en que los poetas deben guiarnos, pero se esfuerza en poner de manifiesto que no son, por sí mismos, unos guías infalibles. No poseen conocimiento y el conocimiento es lo único infalible. Niega que la imaginación, la intuición poética o como quiera que la llamemos, sea una facultad superior al pensamiento. Como cualquier otro artesano, el artista debe someterse a los dictados de aquellos que tienen presente el bien del Estado y conocen la forma de conseguirlo.

En todo esto piensa cuando, en la *República,* ataca las pretensiones excesivas de los artistas. No tienen conocimiento del bien y del mal, no adoptan una actitud crítica. Apoyándose exclusivamente en la inspiración, representan la vida humana y se identifican emocionalmente con sus personajes. En este contexto es cuando limita a la personificación el significado de la palabra μίμησις. Con ello pretende decir que el poeta o actor o rapsodo se identifica con un personaje, llega a convertirse en este personaje con el correr del tiempo, ya que «terminamos convirtiéndonos en aquello que imitamos». Al aplicarse a las demás artes, especialmente en el libro diez, la palabra amplía su significado, si bien su contenido esencial continúa siendo el mismo: copia acrítica de un objeto, resultando afectado

acríticamente en lo emocional por ella. Los «poetas imitativos» de la *República* son precisamente los que hacen esto. Este grupo incluye a todos los poetas existentes desde Homero, al menos en cuanto a algunas partes de su obra, y todos ellos son expulsados del Estado ideal. Pero, repito, se trata del Estado *ideal*.

Todos los poetas imitativos son malos, utilizando la palabra imitativo en el sentido restringido arriba explicado. Pero implícitamente se supone la existencia de otro tipo de poetas. En el sentido más amplio, todos los poetas son imitadores. El pasaje del *Sofista* sobre la imitación, que hemos citado arriba, da paso a dos tipos de imitación: el primero se basa en el conocimiento, el segundo no. Cuando se discute sobre arte en la *República*, la palabra suele referirse a este tipo de imitación solamente. Este uso laxo de la terminología es francamente propio de Platón y cabe encontrar ejemplos paralelos en otros campos [38]. El filósofo-poeta no sería un imitador en el sentido peyorativo, y no habría sido llamado imitador en la *República*. Pero sí lo sería en otro lugar, en el sentido amplio. El asunto se complica posteriormente porque Platón, en la época en que escribió las *Leyes*, parece haber abandonado la esperanza del filósofo-poeta, que no necesitaría supervisión, al ser él mismo uno de los supervisores, de la misma forma que había abandonado prácticamente la esperanza del filósofo-rey [39]. De aquí que en este diálogo deban someterse a censura *todos* los poetas, y que no espere siquiera que éstos

---

[38] Un caso perfectamente paralelo lo constituye el uso de la palabra ἐπιθυμίαι «deseos». La palabra es utilizada libremente para designar la parte tercera y más baja del alma. Ahora bien: en *Rep.* IX nos encontramos con que *cada* parte del alma tiene sus propios deseos. Y la misma palabra es utilizada en ambos sentidos. Cf. *sup.*, págs. 210 y sigs.

[39] Cf. págs. 421, 429.

se ocupen del efecto moral de su obra. El asunto se queda para el gobernante.

He dicho que Platón habría llamado imitadores a todos los artistas y que, con ello, se aludiría a que son imitadores de objetos físicos. Incluso el artista más perfecto lo sería. Esta forma de colocar al artista por debajo incluso del artesano en la escala de la realidad resulta repulsiva para la mentalidad moderna. Es cierto que Platón, cuando afirma esto expresamente, se refiere al tipo de arte de condena. Pero el artista continúa siendo un imitador. Pocos estarían de acuerdo con esto, pocos admitirían que el artista es incapaz de expresar directamente lo abstracto. Platón mismo podría ser convicto de incoherencia, porque ¿no representan sus mitos, aunque confusamente, un tipo de verdad que el entendimiento humano —o el de su auditorio particular— es incapaz de alcanzar científicamente? Concedamos, incluso, que tiene razón al creer que la imaginación del artista es una facultad inferior al intelecto, y que la imaginación no constituye un atajo para llegar a Dios; que pudo tener razón al despreciar a los que prefieren sus mitos a sus matemáticas; pero, aun admitido todo esto, ¿no está justificado el valor educativo del arte —en el cual él mismo cree de manera tan ferviente—, en el hecho de que el artista puede, aunque confusamente, dirigirse a tientas hacia la verdad que el intelecto no puede alcanzar, y no exclusivamente en el hecho de que reproduce las vidas de los hombres buenos, que no siempre son modelos válidos para la juventud?

No hay duda de que Platón se equivoca en esto, pecando de incoherencia. El artista, aun confusamente, debe representar o (en lenguaje platónico) imitar tanto las Formas universales como los objetos particulares. Con todo, no debe negarse que su teoría de la imitación contiene una gran

cantidad de verdad, en la medida en que el artista, al menos en su imaginería, debe copiar la naturaleza. Seguramente estaba en lo cierto Platón al decir que es preciso conocer la vida antes de escribir una tragedia. Y que ha de haber cierta correspondencia entre el modelo y la obra de arte. Si ésta no existe, deja de ser la pretendida pintura de un hombre o la representación dramática de la vida, y es probable que cese también de ser una obra de arte. La parábola de la nave del Estado, en la *República*, no podría ser trazada por quien no supiera nada ni de las naves ni del Estado. ¿No se debe la viveza de la imagen directamente a la estrecha correspondencia del Estado con un barco real en el mar? ¿No perdería totalmente lo esencial del mito del día del juicio quien no tuviera idea alguna acerca de las funciones de un juez en la tierra? En este sentido, toda pintura, poesía, escultura y, quizá, todo arte ha de trazar sus imágenes a partir de la vida real. Y no debemos olvidar que, para un griego, la música estaba íntimamente vinculada a la euritmia y, de esta forma, constituía una imitación más estrecha del ritmo y movimiento de la danza. Incluso hoy día cabe aducir razones a favor de la idea de que la música, cuando suscita en nosotros ciertas emociones, está re-creando y, en cierto sentido, imitando las emociones que tienen lugar en la vida humana, así como los ritmos que las provocan. También Platón pensó que la arquitectura reproducía el carácter y los sentimientos humanos en los edificios.

Es cierto que nadie ha creído más profundamente ni ha expresado con mayor insistencia la poderosa influencia que las artes ejercen sobre el desarrollo del alma humana. A la gran fuerza de esta creencia obedece el que insistiera en la necesidad de la censura. Una vez más es posible que nos equivoquemos en esto, pero todo estado civilizado ha adop-

tado su principio fundamental. No cabe duda de que la línea ha sido trazada de forma diferente; pero ¿quién puede decir si de forma más sabia? Ridiculizar o condenar las aplicaciones particulares del principio resulta, estando tan alejados en el tiempo y en la civilización, puro pasatiempo sin sentido. Sólo podemos estar en desacuerdo con el principio mismo si negamos en absoluto la necesidad de la censura. No basta con refugiarse en la ley común diciendo que la ley contra el libelo, la blasfemia y la indecencia es más que suficiente, pues a pesar de todo continúa siendo censura. Platón tenía una imagen tan clara de los peligros de una libertad excesiva en este y en otros asuntos que reaccionó yéndose al otro extremo y enunciando por vez primera la teoría de la censura en el arte. Nosotros, con los males de la represión metidos en casa de mil maneras cada día, probablemente pensamos que estaba equivocado.

En todo caso, el principio de la censura significa esencialmente la subordinación del arte al bien. Expresiones como «el arte por el arte» le habrían parecido absurdas a Platón. Rebelarse contra una censura poco inteligente tiene poco que ver con este asunto: muchos libros actualmente prohibidos en la mayoría de los países civilizados serían seguramente beneficiosos, muchas películas[40] actualmente exhibidas son evidentemente malas. Pero los que denuncian la subordinación platónica del arte a lo que consideraba bueno para el Estado deben estar dispuestos a defender los derechos de la pornografía de igual manera que los derechos del arte de calidad. E incluso aunque lo hicieran, serían guiados seguramente por la idea de que resultaría

[40] El cine constituye la única forma de arte que actualmente atrae tanto público como el drama en Atenas, y deberíamos pensar sobre él en estos términos.

un saldo favorable para la comunidad, lo que significa que el bien supremo, así como lo bello, viene a ser lo útil, como lo fuera para Platón.

Aún queda un problema. Podemos admitir que hay un gran fondo de verdad en su teoría de la imitación, que la censura en el Arte es una medida generalmente adoptada y que el intelecto es una función más elevada que la imaginación; pero todo esto no explica por qué Platón no desarrolló las sugerencias que hace allá y acá acerca de qué podría ser el arte de calidad. ¿Por qué rehusó de forma tan obstinada decir que un artista puede imitar directamente las Formas, aunque sus imágenes hayan de ser tomadas de la vida real, como ocurre con los materiales que el hombre utiliza para todo lo que el hombre puede hacer? Nada hay en esto que pudiera haber chocado con parte alguna de su filosofía y, además, le habría ayudado a justificar su profunda creencia en el valor educativo de las obras de arte. Que el arte de su época hubiera degenerado y que él mismo no simpatizara con las tendencias modernas de entonces no constituye razón suficiente, puesto que condena sin piedad a Homero y a los grandes trágicos. La «Musa del placer» debe marcharse, pero ¿por qué llega él casi a desterrar a todas las Musas?

La razón ha de buscarse, probablemente, en el desarrollo de la personalidad del filósofo [41]. Estamos sobre un terreno muy resbaladizo, de manera que al hacer la sugerencia siguiente no pretendo hacer una afirmación de hecho, sino una simple indicación de la dirección en que pienso que se encuentra la solución última. Es evidente que Platón poseía sensibilidad para la belleza del arte y de forma más espe-

[41] He desarrollado esta sugerencia en mi artículo «Plato's Theory of Beauty», *Monist.*, 1927.

cial en sus obras primeras. Siendo como fue uno de los más grandes artistas y pensadores de la historia, debió encontrar mucho más interesante «la tragedia y comedia de la vida» que cualquier drama representado en escena, y debió encontrar un placer mucho mayor en la contemplación de aquélla. Pues, como Sócrates nos dice en el *Protágoras*[42], los hombres que piensan no tienen necesidad de que los artistas les expliquen el mundo.

Por ser un hombre dotado de un celo insuperable por el mejoramiento de la sociedad humana —y de esto son suficiente testimonio su cólera contra la terca estupidez de la humanidad y la subterránea corriente de pesimismo y desilusión tan frecuente en sus últimas obras—, la vida humana misma constituía el centro del interés de Platón. Cuando se hizo matemático y filósofo, descubriendo las Formas eternas, el más sublime de los placeres debió consistir para él —especialmente a medida que aumentaba su edad— en el descubrimiento de conceptos nuevos, la formulación de nuevas relaciones y la solución de problemas abstractos matemáticos, lógicos o astronómicos. No tan intenso quizá como los placeres físicos o, incluso, como la contemplación de una obra de arte, pero mucho más duradero y, para él, al menos, mucho más *real* que todos éstos[43]. Hasta que al fin se hizo intolerante con su propia obra. Es cierto que hay pasajes espléndidos, hasta en las *Leyes*, que demuestran su gran calidad artística hasta el fin, pero no cabe duda tampoco de que la energía dramática del *Protágoras*, el brillo inigualable del *Banquete* y el esplendor cimero del *Fedro* no aparecen ya en las obras del último período. Al someter a prueba su propio arte —o quizá debe-

---

[42] 347 c.

[43] Cf. pág. 129.

ríamos decir, al someterlo indebidamente a su razón (el simple cuidado en el uso de la lengua y la ausencia de hiatos en las últimas obras son algo diferente)—, al subordinar implacablemente en sus obras la forma al contenido, terminó por relegar la totalidad del arte a instrumento de educación para los jóvenes y esparcimiento para los adultos, considerándolo un elemento de mucho menos valor para la vida de los hombres, un elemento que, de no ser controlado —¿acaso la mayoría de los hombres no son unos chiquillos para él?—, podría conducirlos por mal camino; un elemento de inmensa influencia en los hombres que no han alcanzado la edad de la razón, un elemento que, al igual que los juegos de los niños —importantes también—, ha de ser organizado para ellos por el filósofo-estadista dotado de una madurez y un sentido de los valores que ni los artistas ni el resto de los hombres pueden esperar conseguir.

II. LA RETÓRICA

La retórica constituía para los griegos un arte —y un arte con el cual el hombre educado se encontraba en estrecho contacto—. Los poetas escribían para el recital o representación en escena; los discursos de los oradores, incluido Isócrates, a pesar de su cuidadosa preparación, eran para ser pronunciados. Incluso los historiadores, cuando menos con anterioridad a Tucídides, pensaban sus escritos para ser leídos en voz alta[44]. Todo esto nos explica que la retórica —la ciencia de la palabra hablada— estuviera para

[44] Sobre esto, véase Friedländer, I, 126 y sigs.

Platón mucho más estrechamente vinculada con la poesía y con la literatura en general que lo que nos podría parecer a nosotros. De ahí que no nos deba extrañar que en el *Gorgias* se pase de la condena de la retórica a la condena de la poesía, sin que conscientemente se opere ningún cambio de temática, y que el estudio del arte de hablar en el *Fedro* se amplíe continuamente hasta llegar a convertirse en un estudio de la literatura en general, cuando menos. En estos dos diálogos la retórica es estudiada con cierta amplitud.

En el primero de ellos Gorgias, el fundador mismo para los griegos de este arte, sofista y orador de gran reputación, insiste en que se trata de la mejor de todas las ocupaciones humanas y que capacita a los hombres para gobernar el Estado, proporcionándoles el poder de persuadir a los jueces, a los ejecutivos, más aún, a cualquier asamblea, aun cuando no posean conocimientos especiales. Se trata, pues, del arte de la persuasión, dice Sócrates. Hay, sin embargo, dos formas de persuadir a los hombres. Cabe enseñarles que algo es verdad y cabe hacer que lo crean, sin darles ningún conocimiento acerca del tema en cuestión. Esto último es lo que hace la retórica. Más aún, ésta solamente puede ser utilizada ante aquellos que no poseen por sí mismos el conocimiento. ¿Resulta necesario que el orador mismo posea el conocimiento, por ejemplo, de lo justo y lo injusto, temas que necesariamente ha de tratar continuamente? Gorgias se contradice a sí mismo en este punto y se retira de la discusión que es retomada por su alumno y admirador, Polo.

Aquí tenemos los principales aspectos de la aversión de Platón a la retórica tal como se enseñaba y practicaba. La retórica no imparte conocimiento, ni siquiera lo requiere en el orador. Carece, por tanto, de base sólida y, como

continúa demostrando a Polo, que ha admitido que el fin de la retórica es el placer (462 c), no es más que una forma de adulación. Sócrates desarrolla con entusiasmo este esquema, ofreciendo una lista de cuatro técnicas o ciencias que se ocupan del cuerpo o del alma, así como cuatro falsificaciones que pretenden suplantar a cada una de aquéllas respectivamente. De la siguiente manera (464 a):

CUERPO		ALMA	
	Ciencias		
Gimnasia	Medicina	Derecho	Justicia
	Falsificaciones		
Cosmética	Cocina	Sofística	Retórica

Las cuatro ciencias se basan en el conocimiento y usan de él en orden a asegurar el bien o bienestar en el cuerpo y en el alma, es decir, la salud y la bondad moral. Las cuatro falsificaciones se basan únicamente en la experiencia no sometida a análisis y en una serie de percepciones inconexas[45]. Su objetivo es únicamente el placer. Esta llamativa clasificación gana mucho en intención si recordamos que los oradores presumían ser médicos del alma y que Gorgias mismo, en un fragmento que se conserva, se jacta de que la habilidad para hablar «produce el mismo efecto ordenador en el alma que las medicinas en el cuerpo»[46]. Sócrates

45 Éste es el significado de ἐμπειρία en 462 c y de αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα en 464 c.

46 Esto ha sido señalado por Diès (II, 45), que cita *Gorg. Helena* 14 (Diels). La palabra usada por Gorgias es τάξις, y resulta interesante observar la insistencia en la τάξις del alma, que aparece posteriormente en el diálogo (504 y sigs.). Véase una pretensión semejante por parte de Protágoras en el *Teeteto*, 167 a.

está poniendo con creces a los retóricos en su lugar. Lejos de encontrarse en el mismo nivel de la medicina, no son en absoluto ni científicos ni técnicos[47]. Lejos de ser médicos del alma, son sus cocineros, y son al juez lo que el cocinero es al médico. ¡Cuál no sería el enojo de estos maestros superiores de retórica cuando leyeran y vieran a Sócrates explicando que su popularidad era del mismo tipo que la popularidad de un cocinero entre chiquillos ignorantes que valoran su mérito por encima del de un médico! Este retrato nos recuerda la negativa de Sócrates a recurrir a la piedad de sus jueces en la *Apología*. Como los médicos ante el imaginario tribunal de chiquillos, él también fue condenado a muerte. Todo esto se refiere a la retórica tal como se enseñaba y practicaba, pero, admite Sócrates, cabe otro tipo de retórica que intentaría mejorar las almas de los ciudadanos en lo posible y que lucharía siempre en pro de lo mejor, agrade esto o no agrade al auditorio. Cabe que exista, si bien todavía nunca ha sido visto este tipo de retórica (503 a). Ni siquiera los más ilustres estadistas —ni Pericles ni Temístocles, ni Milcíades ni Cimón— la han practicado. La palabra ῥήτωρ suscitaba en un griego siempre inmediatamente asociaciones de tipo político, y el paso de la retórica a la política resultaba muy natural. Lo mismo ocurría con el paso al arte, y Sócrates incluye espontáneamente a la música entre las ocupaciones que buscan el placer de la multitud, pasando de la música a la poesía en general y a la tragedia en particular (502 b). Al igual que los oradores, los poetas también ponen de hecho su objetivo en el placer, y la tragedia resulta ser también una forma de adulación.

---

47 τέχνη. En cuanto al significado de esta palabra, cf. págs. 338 y sigs.

En el *Fedro* plantea Sócrates el problema de la siguiente manera (259 e):

> ¿No es acaso esencial a un discurso bueno y bien hecho que el que habla conozca la verdad acerca de las cosas de que pretende tratar?
>
> —Esto es lo que yo he oído al respecto, Sócrates: que a uno que quiere ser orador no le es necesario aprender la verdad acerca de lo justo y lo injusto, sino sólo las opiniones de la juventud que juzgará su caso. No necesita saber qué es realmente bueno o bello, sino solamente aquello que parece serlo. Pues esto, y no la verdad, es lo que conduce a la persuasión.

Ésta era, como hemos visto también en el *Gorgias*, la opinión generalmente sustentada por los grandes maestros de retórica. Su sensatez mayor llegaba a considerarla como una ciencia que tiene por objeto propio la persuasión y que no tiene nada que ver con la filosofía, la metafísica o la ética. Veamos cómo se las entiende Sócrates con este punto de vista pseudocientífico (260 b):

> —Si yo pretendiera persuadirte de que adquirieras un caballo para enfrentarte a un ataque enemigo, pero ninguno de los dos supiéramos qué es un caballo y yo supiera además acerca de ti lo siguiente: Fedro piensa que un caballo es el animal doméstico de orejas más largas.
>
> —Sería ridículo, Sócrates.
>
> —Espera un momento. Si yo intentara persuadirte con toda seriedad, haciendo un discurso en elogio del burro, al que yo llamaría caballo y dijera que este animal es muy útil en la casa y en la campaña, que es bueno en la lucha, capaz de transportar el equipo y útil en otros muchos sentidos.
>
> —Sería completamente absurdo.
>
> —Cabe pensar así.
>
> —Pues bien, cuando un orador que no distingue el bien del mal intenta persuadir a una ciudad tan ignorante como él, no está exaltando, por supuesto, la sombra de un burro como

si fuera la de un caballo, sino que está ensalzando el mal como si fuera el bien; pues, al estar versado en las opiniones de la multitud, la persuade a hacer el mal en lugar del bien. ¿Qué tipo de cosechas piensas que recogerá un retórico de la semilla que ha sembrado?

—Nada bueno.

—Pero quizá hemos insultado al arte de hablar más de lo que merece. Y podría contestarnos: ¿qué clase de sinsentidos estáis diciendo, gente extraordinaria? Yo no obligo a aprender a decir la verdad a nadie que la ignore; pero, si mi ayuda sirve de algo, adquirirá la verdad primero y a mí después. Sin embargo, de esto me glorío: de que un hombre que conoce la verdad no será capaz, sin mí, de comunicarla científicamente.

A continuación identifica la oratoria con el arte de hablar en general, ya ante una multitud, ya en privado, haciendo la interesante observación de que, incluso aunque la oratoria consistiera en engañar a la gente haciendo que confunda una cosa con otra, es decir, haciéndoles pensar que A es B, siempre se logrará un mayor éxito si se subrayan ciertas características comunes a A y a B; y, para lograr hacer esto, es necesario conocer la naturaleza real de A y de B.

Resulta, pues, que el orador ha de conocer aquello de que habla, aun cuando su intención no sea sino engañar. En el discurso en cuestión [48] Lisias, al no definir su objeto, no logró aclarar qué quería decir con la palabra «amante» (con lo que se pretende implícitamente que no lo sabía); dio por supuesto que todos nosotros lo sabemos. Pero, de hecho, se trata precisamente de un tipo de cosas acerca de las cuales la gente no está de acuerdo. Todos nosotros sabemos lo que significan las palabras oro y plata, pero no lo que significan las palabras justo e injusto. Los hombres

[48] Un resumen de los discursos en las págs. 160 y sigs.

se equivocan fácilmente en torno a estas cosas y, por tanto, constituyen el campo específico de la retórica. Ésta es la razón de que debamos estudiar primero estas cosas y conocer las características de cada una de ellas. Sócrates propone como ejemplos de retórica buena sus propias definiciones meticulosas del tipo de Eros, de que se ocupa cada uno de sus dos discursos (265 e), y señala que se ha llegado a estas definiciones por medio de un método riguroso de división «de acuerdo con las Formas», es decir, de acuerdo con los distintos tipos que existen de amor. El retórico debe aprender este método. Debe, por tanto, ponerse al corriente de la dialéctica y, en definitiva, el mejor orador será el filósofo que haya adquirido también una habilidad técnica en la oratoria.

Otra crítica a Lisias consiste en que sus discursos carecen de forma y estructura. Todo es precipitación en ellos y cualquier cosa puede ser dicha antes de cualquier otra. Le pasa lo que a los versos que hay sobre la tumba de Midas (264 d):

Soy una virgen de bronce, estoy sobre la tumba de Midas
hasta que cesen de correr las aguas y los altos árboles dejen de crecer
permaneciendo por siempre aquí sobre esta llorada tumba,
diciendo a aquellos que pasan: aquí está enterrado Midas,

donde el orden de los versos es indiferente. Esto es arte malo.

Sin conocimiento de la dialéctica, sin conocimiento analítico, poco tienen que hacer los maestros de retórica, como no sea dedicarse a inventar términos técnicos nuevos para las distintas partes del discurso, cosa que han hecho en abundancia. Platón ofrece desdeñosamente una serie de ejemplos entresacados, sin duda, de un libro de texto de retórica sobre distintos tipos de encomio, prueba, ejempli-

ficación, tautología y distintas maneras de suscitar tal o cual emoción en el auditorio (267). Pero todos estos refinamientos no pasan de ser preliminares al auténtico arte de hablar y pasan por alto su elemento más importante: el conocimiento del tema en cuestión. El hombre que se considera retórico por conocer todas estas palabras técnicas es como uno que va a un médico y le dice (268 a):

> Yo sé qué medicina dar para subir o bajar la temperatura de un hombre. Puedo, si quiero, hacer que un hombre vomite o evacue, así como otras muchas cosas. Como sé todo esto, considero que soy un médico, capaz de hacer también médicos a otros comunicándoles mi conocimiento.

El auténtico médico preguntará naturalmente a este sujeto si sabe también cuándo, a quién y en qué dosis han de ser aplicados estos remedios, y nuestro hombre contestará:

> Desde luego que no, pero supongo que cualquiera que aprenda estos medicamentos de mí será capaz de hacer lo que tú dices.

El médico pensará que tal sujeto está loco: el conocimiento que posee puede haberlo sacado de algún libro o haber tropezado por casualidad con algún farmacéutico. Por más que se considere médico a sí mismo, carece absolutamente del conocimiento de la medicina. Estos sedicentes retóricos, continúa Sócrates, son como un hombre que se presentara ante Sófocles y Eurípides denominándose trágico a sí mismo porque sabe hacer, cuando quiere, discursos largos y discursos cortos, discursos de lástima, de miedo y de amenaza, y diciéndoles que se propone enseñar poesía trágica. Ellos se limitarían a reírse de él, «si es que piensa que la tragedia no es nada más que juntar todas

esas cosas en la forma adecuada a cada una de ellas y al conjunto de la obra»[49]. Pericles[50] fue quizá el más grande de los oradores, precisamente porque, aparte de su habilidad natural, la amistad con el filósofo Anaxágoras le proporcionó la amplitud de miras y el interés por las leyes de la naturaleza que, en último término, son necesarios para todas las técnicas y ciencias más elevadas.

Sócrates traza a continuación el paralelismo entre la retórica (su forma correcta) y la medicina tal como él lo comprende, que es diferente de la manera en que los oradores mismos lo entienden. La retórica es al alma lo que la medicina al cuerpo. Y de la misma forma que la medicina —como sostiene Hipócrates— debe estudiar la totalidad del cuerpo, también la retórica debe estudiar la totalidad del alma y cada una de sus partes. Debe investigar,

---

[49] τῷ ὅλῳ, 268 d: la totalidad significa la totalidad de la obra de arte. Cabe, sin embargo, que signifique la totalidad de la naturaleza, a la vista de la expresión τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, en 270 c, que usualmente es traducida así. Pienso, sin embargo, que los comentaristas han sido inducidos a error por la referencia a la μετεωρολογία, el estudio de las cosas que hay en la altura, que aparece en 270 a. En 270 c se trata del estudio del alma, y Platón afirma que la naturaleza del alma no puede ser estudiada adecuadamente, a no ser a través de un estudio de ella «como un todo» (lit., a no ser a partir de un estudio de la naturaleza de la cosa toda), i. e., en cada una de sus partes. Y ésta es la afirmación de Hipócrates que cita en relación con el cuerpo que ha de ser estudiado *como un todo*, método cuya relevancia para la medicina es obvia. Esta interpretación queda fuera de duda por el uso más arriba, en 268 d, de τῷ ὅλῳ.

[50] Este gran elogio tributado a Pericles no está realmente en contradicción con el ataque que se le dirige en el *Gorgias* (cf. *inf.*, página 397). Allí es condenado juntamente con todos los oradores-políticos. Aquí se dice simplemente que es el mejor de todos ellos. Platón no afirma que fuera esencialmente diferente. Se acercó un poco al ideal, en la medida en que entró en contacto íntimo con un filósofo. El caso de Sófocles y Eurípides es semejante. En cualquier caso, eran algo más que simples técnicos.

en primer lugar, como debe hacer cualquier otro tipo de estudio, si es una o múltiple y, en el último caso, estudiar a continuación la fuerza que posee para la acción y la pasión (εἰς τὸ δρᾶν καὶ τὸ παθεῖν) en todas las relaciones posibles. Esto es lo que esperamos encontrar en un manual de retórica, y lo que, sin embargo, no encontramos de hecho. Seguramente este conocimiento es esencial para el estudio de los diferentes medios de persuasión.

Ofrezco completo el pasaje siguiente, en que se recapitula todo el método, porque es, en lo esencial, el método que Aristóteles sigue de hecho en su tratado sobre *Retórica* (271 d):

> Puesto que el poder de la oratoria es en cierto sentido un guía de la mente (ψυχαγωγία), es necesario que aquel que quiera ser orador estudie las partes (εἴδη) del alma: que hay tales y tantas, de tal y cual clase; de ahí que algunos hombres son de esta manera y otros de otra manera; una vez que ha hecho esta clasificación, debe analizar los distintos tipos de discurso, que son tantos, y cada uno de este tipo o del otro; que este tipo de hombre, por tal razón en particular, puede ser persuadido fácilmente con esta clase de discurso sobre un tema determinado; otros serán difíciles de convencer por otras razones. Ahora bien, aquel que ha adquirido un conocimiento suficiente de estos principios debe observar a continuación todo esto en la práctica y estar presto a seguir sus percepciones, pues, en caso contrario, el conocimiento teórico que ha aprendido de su maestro no le servirá para nada. Cuando ya es capaz de ofrecer una explicación satisfactoria acerca del tipo de hombre que puede ser persuadido por un tipo particular de argumentación y es, además, capaz de reconocer en la práctica a primera vista el tipo de objeto de que está hablando y puede acomodar su discurso y su método de persuasión al objeto, una vez que ha aprendido todo esto, debe aprender cuándo hablar y cuándo guardar silencio, cuándo es la ocasión de la brevedad, cuándo de la llamada a la piedad o al miedo y a todas las cosas que ha aprendido. Después, y no antes, habrá adquirido de forma correcta y completa el arte

de hablar. Pero cuando alguien se equivoque en esto al hablar, al enseñar o al escribir y, sin embargo, presuma de ser un experto, haremos bien en no creerle.

La oratoria, pues, debería basarse en la psicología en primer lugar: el orador debe aprender las partes del alma, su número y la naturaleza de cada una de ellas. Debe, después, clasificar los distintos tipos de discurso, cuándo es apropiado cada uno y por qué, relacionando de esta forma su técnica con sus conocimientos psicológicos. En tercer lugar, necesita observar en acción a los demás, relacionar su éxito con la teoría y aprender a aplicar él mismo esta teoría. Por último, debe decidir cuándo hablar y cuándo guardar silencio. Son también esenciales unas dotes naturales especiales: «si estás naturalmente dotado para la oratoria llegarás a ser un orador famoso, siempre que a ello añadas el conocimiento y la práctica; pero, sin esto, no pasarás de ser una medianía (ἀτελής, 269 d)». El método aquí bosquejado no es poco práctico, y los retóricos podrían seguirlo en cierta manera, por lo menos. ¡Lo que no podrán saber si no son filósofos conocedores del bien y del mal es, seguramente, cuándo hablar y cuándo guardar silencio!

¿Qué aportación supone para la teoría platónica del arte esta hasta cierto punto amplia explicación sobre la retórica? Su ataque es evidentemente el mismo en todos sus puntos: al alejarse de la filosofía, del conocimiento de los valores últimos, de la captación de las Formas y especialmente de la Forma de belleza y de bien, la retórica y cualquier otro arte dejan de cumplir con su propia función en el Estado. En lugar de contribuir a hacer mejores a los hombres persuadiéndolos a que hagan lo que saben que es bueno o poniendo ante su mirada ejemplos de conductas justas, los retóricos y demás artistas pierden de vista el objetivo moral

de su oficio, y el placer inmediato de su auditorio pasa a ser su único objetivo. Los retóricos se convierten en simples técnicos, en inventores de estilos nuevos y acuñadores de calificativos, así como los dramaturgos se pierden en innovaciones sin sentido. La técnica es importante, pero sólo como un primer paso, algo preliminar al auténtico arte. En realidad, aquélla guarda la misma relación respecto del arte que el conocimiento meramente farmacéutico guarda respecto de la medicina. Medicina y arte son mucho más. La primera produce la salud en el cuerpo, la segunda es un «guía de las almas» hacia el bien y la felicidad por medio de la palabra escrita o hablada. Esto es el arte en su forma ideal, pero, se nos dice, nunca ha existido un estadista-orador que haya puesto en esto su objetivo principal, así como tampoco (añade la *República*) lo ha hecho ningún poeta de todos los conocidos.

VII

LA EDUCACIÓN

I. LA VIRTUD COMO CONOCIMIENTO

La opinión de que la bondad es asunto de conocimiento puede ser atribuida al Sócrates histórico con más seguridad que cualquier otra. Éste deseaba reducir todo tipo de excelencia a cierta forma de conocimiento y estaba profundamente convencido de que «nadie obra mal intencionadamente», porque nadie es voluntariamente ignorante. Platón mantuvo también de forma continuada esta aparente paradoja; aparece afirmada en casi todas sus obras y repetida en las *Leyes* con un énfasis especial[1]. Resulta, por tanto, inútil descalificar la teoría a la ligera señalando que en ella se ignora la importancia del carácter y el problema de la voluntad. Platón se daba perfecta cuenta de ambas dificultades. También Sócrates debió tener conciencia de ellas; no podemos señalar hasta qué punto se ocupó de ellas, ya que cualquier línea que se trace entre ambos filósofos no puede ser sino arbitraria. Señalaremos, por tanto, la evolu-

[1] 862 y sigs. Véase también *Timeo* 86 b, *Prot.* 345 d, *Gorg.* 509 e, *Rep.* 351 a, etc.

ción de la relación entre virtud y conocimiento en los diálogos, e intentaremos comprender la naturaleza del conocimiento a que se alude, animados por la idea de que la conexión existente entre conocimiento y bondad es, cuando menos, muy estrecha; pues, en caso contrario, ¿por qué iba nadie a esperar que una educación cada vez más amplia serviría para mejorar al mundo y salvar a la humanidad de la destrucción?

La doctrina socrática suele expresarse en dos fórmulas: «la bondad es conocimiento», y su corolario, «nadie peca voluntariamente»; ambas están estrechamente vinculadas, como veremos, con el mandamiento de Apolo en Delfos: conócete a ti mismo.

La expresión más simple de la relación íntima existente entre el conocimiento y la verdad se encuentra en el *Lisis* [2], donde el joven así llamado, una vez que ha admitido que, aunque le aman, sus padres le prohiben muchas cosas, es llevado a la conclusión de que sólo le dejan hacer aquello para lo que posee el conocimiento necesario, mostrándose a continuación que así ocurre con todo el mundo. Como dice Sócrates (210 b):

> Todo el mundo —hombre o mujer, griego o extranjero— nos dejará hacer aquellas cosas de que hemos adquirido conocimiento. En todas estas materias actuaremos como queramos, y nadie intentará impedírnoslo; seremos libres para ello y dominaremos a los demás. Se trata de nuestro campo y en él actuamos con provecho. Pero si no poseemos conocimiento (νοῦς), nadie nos permitirá hacer lo que queramos; todo el mundo nos pondrá tantas dificultades como pueda, no sólo los

[2] El *Lisis* es probablemente posterior a la mayoría de los diálogos primeros. El pasaje a que aquí se hace referencia es ofrecido por Sócrates como ejemplo de cómo se debe conversar con un muchacho al que se ama, y constituye una buena introducción al tema que ahora nos ocupa. Cf. *sup.*, pág. 150.

extranjeros, sino nuestro propio padre o madre o algo más cercano aún a nosotros mismos[3]. En este caso debemos obedecer órdenes. Tales cosas no constituyen nuestro campo, y no somos capaces de sacar provecho de ellas.

Se concluye, pues, que somos útiles en la medida en que poseemos conocimiento. Todo técnico (τεχνικός) posee una determinada habilidad, sabe hacer algo o fabricar algo, es *bueno en* su oficio. Los griegos tendían normalmente a identificar lo útil con lo bueno, y la palabra ἀρετή se usaba para indicar tanto una cualidad particular como la virtud en general. La ἀρετή de un técnico consistía precisamente en que fuera bueno en su oficio. De forma parecida hablamos nosotros de un buen carpintero, si bien no llegamos tan lejos como para hablar de la «bondad» de un carpintero en este sentido. Los griegos sí. A partir de aquí surge con toda naturalidad la fórmula socrática; su significación primitiva era: «ser bueno en o para algo es cuestión de conocimiento», y después pasó a significar: ser bueno es cuestión de conocimiento.

Al desarrollar las implicaciones de esta notable fórmula, Platón se vio espontáneamente arrastrado a considerar hasta qué punto las virtudes particulares podrían ser reducidas a conocimiento. De aquí los diálogos cortos que intentan definir una u otra virtud. El *Laques* trata del valor[4] en la forma típicamente socrática, ofreciéndonos de paso un delicioso retrato de Nicias y Laques, dos generales bien distintos. El último sugiere —cosa típica de él— que ser valiente o bravo consiste en mantener la posición en una batalla.

[3] εἴ τι τούτων οἰκειότερόν ἐστιν. Seguramente nosotros mismos o algo interior a nosotros: de ahí el neutro.

[4] ἀνδρεία, palabra estrechamente vinculada con ἀνήρ, varón. Se trata de la cualidad que hace que uno sea viril. Un análisis bueno sobre esto, en Wilamowitz, I, 61.

Al rechazarse esta definición excesivamente simplista, nos encontramos con que el valor es cierto tipo de constancia del alma (καρτερία ψυχῆς). Pero ésta no es suficiente, a no ser que vaya acompañada de conocimiento, dado que es posible ser constante en una causa equivocada. De esta forma, aparece discretamente el conocimiento, quedando ya en escena. Pero ¿qué tipo de conocimiento? ¿Acaso la maestría técnica en el uso de las armas? Al contrario, un hombre que *no* posea esta maestría es más valiente al mantener su posición. En este momento interviene Nicias para decir que ha oído a menudo a Sócrates mantener que somos buenos en la medida en que somos sabios, es decir, que somos «buenos en o para» aquello que conocemos. Si es así, el valor será un tipo distinto de conocimiento, posiblemente el conocimiento de lo que en verdad ha de ser temido y de lo que no ha de ser temido. Laques protesta diciendo que el valor y la sabiduría son dos cosas muy distintas, si bien solamente alcanza a probar que el valor es distinto de la mayoría de las formas de sabiduría.

Si el valor es una forma de sabiduría, se sigue que ni los chiquillos ni los animales pueden poseerla, al no poseer razón, y que debemos distinguirla de la simple temeridad, que a menudo aparece en conductas semejantes. La diferencia consiste en que el hombre valiente conoce lo que debe ser temido, es decir, se enfrenta a la muerte porque hay cosas a las que teme más que a la muerte. Todo esto no presenta mayor dificultad. Sin embargo, conocer qué es lo que hay que temer implica en último término el conocimiento del futuro, así como del bien y del mal. Lo que, a su vez, implica *todas* las virtudes, de forma que no hemos acertado a distinguir el valor de las demás virtudes.

El *Cármides* intenta definir la *sophrosyne,* moderación o autocontrol. Se consideran insatisfactorias varias tenta-

tivas de definición, como tranquilidad (ἡσυχιότης) y preocuparse de lo que uno debe hacer. Critias sugiere finalmente que la *sophrosyne* consiste en conocerse a sí mismo (164 d y sigs.). Si ésta es la auténtica definición, la *sophrosyne,* al ser un tipo especial de conocimiento, será una τέχνη, un oficio o ciencia que requiere un conocimiento especial, a saber, el conocimiento de sí mismo. Pero ¿cómo puede una ciencia ser ella misma su propio objeto? (Este paso puede parecer ilógico, y la dificultad debería ser planteada así: ¿puede el sujeto cognoscente ser a la vez objeto de su propio conocimiento? De esta forma sí es válida.) En este caso, los hombres moderados, al estar dotados de la ciencia de la ciencia (ἐπιστήμη ἐπιστήμης), estarán capacitados para reconocer el conocimiento tanto en sí mismos como en los demás. Sócrates, desviándose, al parecer, de la dificultad de que el conocimiento sea objeto de sí mismo, ataca la dificultad desde otro ángulo: ¿cómo podemos decir si un hombre es un buen médico, o sea, si conoce la medicina, a no ser que nosotros mismos conozcamos la medicina? Con otras palabras, ¿cómo podemos nosotros saber *que* un hombre conoce, si desconocemos lo que él conoce? Seguramente es inútil conocer que este hombre conoce algo. Esto no nos capacitará para servirnos de él. Esta dificultad volverá a aparecer en el *Eutidemo*: si existe un superconocimiento que dirige a las ciencias especiales, ¿cuál puede ser su objeto, ya que no puede serlo ni él mismo ni las ciencias especiales?

Y, sin embargo, Platón, aun cuando parece incapaz de dar una explicación lógica acerca de tal ciencia, creía indudablemente en su existencia. ¿No era precisamente eso lo que pretendía su maestro Sócrates: que conocía su propia ignorancia y que era capaz de reconocer tanto el conocimiento como la ignorancia de los demás? ¿No era Sócrates

una prueba ilustre de que esta sabiduría conducía a la bondad? Éste es el hecho que el *Cármides* no llega a explicar. Cuando está hablando de esta ciencia de la ciencia, Platón parece entrever dos salidas para ella: un sistema de lógica [5], es decir, un método de pensamiento y razonamiento que localizará en la dialéctica, y también una realidad objetiva a la que puede dirigirse este superconocimiento.

El mandamiento délfico «conócete a ti mismo» es sometido a estudio desde otra perspectiva en el *Alcibiades Primero,* diálogo del que será conveniente ocuparnos aquí, ya que continúa la búsqueda del objeto de este conocimiento, es decir, el «sí mismo». Tras una discusión previa, Sócrates insiste en la necesidad de «cuidarse a sí mismo» (128 a). Con esto, explica, no pretende referirse al cuidado del cuerpo, pues éste es el campo propio de la gimnasia; tampoco se refiere al cuidado de la ropa de uno. De la misma manera que no podemos tener cuidado de los zapatos si no sabemos qué es un zapato, también es necesario que conozcamos qué quiere decir «sí mismo». Ahora bien, debemos distinguir siempre al obrero de sus instrumentos. Un zapatero no utiliza sólamente herramientas para hacer zapatos, sino también sus manos, ojos, etc. Son sus instrumentos, y él es distinto de ellos. El hombre utiliza la totalidad de su cuerpo, pero no debe ser identificado con él. El hombre mismo es algo distinto, y este algo es el alma. Quedan, reconoce Sócrates, otras dificultades, pero esto nos basta como definición de trabajo (130 c-d). Por tanto, cuando el dios nos manda conocernos a nosotros mismos, quiere decir que el hombre debe estudiar su propia alma.

La búsqueda infructuosa de una definición de piedad en el *Eutifrón* pertenece a la misma línea de investigación.

[5] Ritter, I, 353 y sigs.

También en este caso se hace un intento de reducir esta virtud particular al conocimiento, en concreto al conocimiento de lo ritual, etc., pero el éxito es escaso.

Nos hemos ocupado de tres virtudes por separado. Pero si cada una de ellas tiende a reducirse al conocimiento, surge espontáneamente la pregunta de si este conocimiento es el mismo en todos los casos, de si las virtudes comúnmente aceptadas no serán en realidad una sola. No es de extrañar, pues, que en el *Protágoras* nos encontremos un estudio sobre la unidad de la virtud juntamente con un intento de reducir las virtudes particulares a conocimiento. Sócrates replantea de nuevo todo el problema: ¿Puede la virtud ser enseñada? Esto, en definitiva, equivale a preguntar si la bondad es conocimiento. A continuación y tras aceptar por la autoridad de Protágoras que sí puede ser enseñada (329 b), pasa a preguntar si la virtud es una o son muchas (329 d):

> Todas las virtudes (dice Protágoras) son partes de un todo, que es la virtud.
>
> —Pero (pregunta Sócrates) ¿lo son de forma análoga a las partes del rostro, siendo cada una de ellas distinta de las demás, o, por el contrario, son partes homogéneas de un todo, como las partículas de oro, que son todas oro?
>
> —Lo primero... puesto que los hombres pueden ser valientes sin ser justos (δίκαιοι) y justos sin ser sabios.

Sócrates procede a refutar la existencia de cualquier diferencia esencial entre las distintas formas de bondad, intentando reducirlas una a una a la misma forma de conocimiento. Sus argumentos son puramente lógicos, al no analizar aquí la naturaleza u objeto de este conocimiento. Son incluso falaces a veces y nos da la impresión de que está pasando a toda prisa por un terreno que había cubierto previamente.

Comienza intentando forzar a Protágoras a admitir la identidad de la piedad con la justicia por medio de una falacia, la confusión de sobra conocida entre un juicio predicativo y un juicio de identidad, confusión que no se aclara definitivamente hasta el *Sofista* («la piedad, dices, no es igual que lo justo, luego es igual que lo no-justo, y, por tanto, es injusta», 231 a-b). Protágoras se percata de ello, si bien se ve forzado a admitir que ambas virtudes tienen mucho en común. La actuación de Sócrates mejora algo al tratar de la moderación, por más que su argumento continúa siendo verbal, al depender ampliamente de la raíz griega común a las palabras sabiduría y moderación (φρόνησις y σωφροσύνη) y su contrario (ἀφροσύνη). Obrar con moderación es obrar sabiamente; la moderación y la sabiduría no tienen más que un contrario: la ignorancia. Luego son la misma cosa. Una vez más, esto demuestra que ambas palabras, sabiduría y moderación, se utilizan a veces indistintamente en griego, de forma que ambas virtudes no pueden resultar totalmente distintas. Además, continúa Sócrates, nadie afirmará que un hombre que peca contra la justicia actúa con moderación o control; luego la justicia y la moderación (se acaba de probar la identidad de esta última con la sabiduría) son idénticas. Tras entretenerse considerablemente, el valor es reducido, a su vez y como en el *Laques*, al conocimiento de lo que debe o no debe ser temido.

En el curso de esta discusión aparece el famoso pasaje sobre el hedonismo, de que ya nos hemos ocupado con motivo de la teoría platónica del placer[6]. Su interés mayor estriba en que en él se subraya una vez más la íntima conexión entre bondad y conocimiento ya encontrada en el

[6] *Sup.*, págs. 101 y sigs.

Gorgias. En este último, cuando Calicles ha admitido ya que ciertos placeres son buenos y otros malos y que, por tanto, han de ser juzgados recurriendo a un criterio distinto del placer mismo, Sócrates preguntaba (500 a):

> ¿Todo el mundo está capacitado para decidir qué placeres son buenos y qué placeres son malos, o, por el contrario, esto exige un conocimiento especial en cada caso?

Hasta Calicles debe reconocer que la elección adecuada del placer exige un conocimiento especial y, por consiguiente, es asunto de un experto (τεχνικός), un especialista en su propio oficio o ciencia. De esta forma, se insinúa claramente un poco después que la bondad es esta ciencia[7]. De esta forma también, en el *Protágoras*, donde la vida buena es reducida a la búsqueda de la mayor cantidad posible de placer, se requiere el arte de medir un placer frente a otro, lo cual constituye una forma especial de conocimiento. Una vez más la bondad es una τέχνη, un oficio o ciencia especiales.

Pero, si la bondad es objeto de estudio, ¿qué es lo que estudia? Esta pregunta, ya suscitada en el *Cármides* (¿cómo podemos tener una ciencia de la ciencia?), vuelve a aparecer en el *Eutidemo*. En el pasaje que ahora nos interesa (278 e - 282 d) Sócrates está ofreciendo una muestra de la forma de razonamiento correcta, en contraste con los métodos y machaconería de los dos sofistas Eutidemo y Dionisodoro. El argumento es breve y denso, pero ofrece un retrato excelente de la ciencia suprema y de la dificultad fundamental, que continúa sin resolverse. El conocimiento, dice Sócrates, es necesario para la felicidad. Para «salir bien» (εὐτυχεῖν) en algo, hemos de saber cómo actuar, Las riquezas son inútiles si no sabemos cómo usarlas, y

---

[7] 506 d, donde la ἀρετή es debida a τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ.

sólo si sabemos usarlas pueden ser consideradas una bendición[8]. La riqueza, la salud, e incluso la belleza carecen de valor, a no ser que se utilicen de forma adecuada, y esto requiere conocimiento o sabiduría (σοφία). Sólo en este caso puede decirse en verdad que nos va bien. Estas cosas no son en sí mismas ni buenas ni malas; se convierten en buenas cuando son usadas sabiamente. Se sigue que sólo la sabiduría es buena, y sólo es mala la ignorancia. La pregunta es: ¿qué tipo (o tipos) especial de conocimiento se requiere? Volviendo a este tema algo después (288 d), añade Sócrates que debemos evidentemente practicar la filosofía, ya que ello significa la adquisición de conocimiento. Pero sólo de ciertos tipos de conocimiento, pues es inútil saber dónde hay oro si no sabemos qué hacer con él, y lo mismo puede decirse del resto de las artes y oficios. Lo que buscamos no es la medicina, ni es, desde luego, la oratoria, ni la caza ni la pesca. Ni siquiera la geometría, la astronomía o la aritmética, pues aunque descubren cosas que los demás deben utilizar, si son sabias, entregan sus resultados a los dialécticos (290 c). También los generales toman ciudades y, sin embargo, las entregan a los gobernantes para que las administren. ¿Qué hay del gobierno mismo? En este caso la dificultad estriba en que, a pesar de que todas las artes estén subordinadas a ella, no nos es posible encontrar en la política o arte regio ningún contenido específico distinto del de aquéllas. Parece que no es sino la suma de las demás, y que es ella misma su propio objeto (292 d)[9]. No se obtienen resultados positivos. Seguimos sin saber cuál es la forma de conocimiento requerida. Pero está ase-

[8] Platón insiste a menudo sobre esto. Cf. la insistencia de Pausanias sobre la forma de actuar, en el *Banq.* 181 a. También *Leyes* 661 b, etc.

[9] Cf. *inf.*, pág. 399.

gurado que la sabiduría y la felicidad están estrechamente relacionadas. Lo que necesitamos (como en el *Cármides*) es una ciencia que se servirá de todas las demás, como el gobernante se sirve de todos los otros oficios subordinados. Esta ciencia es denominada aquí dialéctica.

Podemos detenernos un momento para considerar hasta dónde nos ha llevado Platón en su exposición de la doctrina de que la bondad y la virtud son asunto de conocimiento o sabiduría. Nos ha mostrado cómo para ser bueno en o para algo se necesita el conocimiento (*Lisis*) y cómo, en consecuencia, debemos poseer conocimiento para ser buenos en el arte de vivir. Ha intentado reducir la bondad en sus distintas formas, las virtudes, a cierto tipo de conocimiento (*Laques, Cármides, Eutifrón, Protágoras*), así como demostrar que todas las virtudes son esencialmente una (*Protágoras*). Ha mostrado cómo, aun cuando nuestro último objetivo fuera el placer, necesitaríamos poseer el conocimiento requerido para escoger entre unos placeres y otros (*Gorgias, Protágoras*). Ha examinado si este conocimiento es el de sí mismo; se ha preguntado acerca de la naturaleza de este conocimiento (*Cármides*), y ha decidido que «sí mismo» significa el alma (*Alcibíades*). Finalmente, ha trazado un retrato de esta forma suprema de conocimiento que sobresale de las demás y hace uso de todas ellas (*Eutidemo*).

La palabra τέχνη es un término general que se aplica a todo tipo de oficio o habilidad, y el uso que de ella se hace en todos estos análisis está conscientemente en oposición a los sofistas. Gorgias desdeña las τέχναι; lo mismo hace Protágoras [10], mientras que es característico de Sócrates el reclamar este título para la ciencia de la vida. En la *Apología* le vemos dirigirse a los técnicos y artesanos como

[10] *Gorgias* 450 b-c, *Protágoras* 318 d-e.

hombres que poseen claramente un tipo especial de «sabiduría», para comprobar si él —que no sabe nada— puede ser más sabio que ellos; igualmente, cuando ha llegado al convencimiento de que la bondad es sabiduría, la denomina τέχνη, echando mano de una palabra que el hombre de la calle comprende y que implica un tipo particular de conocimiento tal como todo el mundo reconoce que existe en la vida cotidiana. Hasta ahora no ha establecido diferencia alguna entre ambos tipos de τέχνη, excepto que sus objetos son diferentes, como ocurre también con los objetos de cada uno de los oficios. Tampoco lo hace en el libro primero de la *República,* cuando discute con Trasímaco la naturaleza de la justicia (δικαιοσύνη), término utilizado aquí como sinónimo de virtud en general. Toda la discusión se apoya en el hecho de que la virtud o excelencia es una τέχνη en el mismo sentido que cualquier otra. Si captamos con claridad este punto, resultará perfectamente lógica y justificada toda la discusión, así como su insistencia en la naturaleza del conocimiento técnico —que éste no puede equivocarse nunca y que, hablando con rigor (ἀκριβεῖ λόγῳ), un experto no puede nunca cometer un error, pues el conocimiento de una cosa implica siempre el conocimiento de su opuesto (334)—. Pero todo esto no resulta satisfactorio, precisamente porque *hay* una diferencia fundamental entre un oficio cualquiera y el conocimiento que implica virtud, lo cual es aclarado abundantemente en el *Hipias Menor.* La autenticidad de esta obrita está garantizada por una referencia a ella en Aristóteles [11]. En ella hay una reducción al absurdo de la identificación de virtud y τέχνη en su significación común.

---

[11] *Metaph.,* Δ, 1025 a, 6 y sigs.

En esencia, se trata de que el auténtico conocimiento que capacita para hacer algo bien, también capacita con toda seguridad para hacerlo mal. El hombre que es capaz de hacer una suma correctamente, puede también, si quiere, dar con certeza una contestación errónea. Esto tiene aplicación en el caso de todas las ocupaciones: el mejor embustero es siempre el que conoce la verdad; el hombre que sabe la manera de hacer algo correctamente, sabe también la manera de hacerlo mal. Ahora bien, si, como Sócrates mantiene, el conocimiento es bueno, el hombre que lo posee es mejor que el ignorante. Luego un hombre que peca con conocimiento es mejor que otro que lo hace sin darse cuenta. Hipias objeta con razón que éste no es el punto de vista de la ley en relación con la mala conducta, si bien no es capaz de volver el argumento. Dando por sentado que la capacidad proporcionada por el conocimiento es virtud, concluiremos que, cuanta más capacidad de este tipo poseamos, seremos mejores, sin que tenga nada que ver la forma en que hagamos uso de ella. El diálogo concluye en esta situación absurda.

Ahora bien, debe observarse que esta ambivalencia del conocimiento es cierta en el dominio de las artes y oficios comunes: el médico famoso que deja morir a un paciente, sabiendo cómo salvarle, no es *buen médico* en menor grado que el facultativo ignorante que acierta por casualidad en una cura, desconociendo la razón de su éxito. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente; pero la verdad general queda suficientemente establecida: la habilidad técnica o científica puede hacer bien o mal, según la forma en que sea usada; pero esto no afecta para nada a la calidad del conocimiento.

Sabemos que Sócrates decía que «nadie obra mal intencionadamente», implicando que el conocimiento de lo que

es justo basta para asegurar una conducta justa. Ciertamente que esto está implicado, incluso en el *Hipias*[12]. Pero ¿por qué ha de ser así? Sólo es posible evitar la absurda conclusión del *Hipias* si se reconoce que la bondad no es conocimiento en el mismo sentido que los demás, que la ética o conocimiento del bien y del mal no es una ciencia en el mismo sentido en que lo es la medicina, la ingeniería o la carpintería. No basta con decir que la virtud es una τέχνη, pues ha de ser algo más. Si hemos de continuar manteniendo que la bondad es conocimiento y que nadie peca intencionadamente —como Platón mantuvo—, debemos descubrir en qué sentido este conocimiento difiere de los demás, puesto que con toda seguridad no puede ser utilizado con un propósito malo.

La sabiduría, en todo caso, se separa de la bondad en un sentido. Mientras que continúa siendo imposible ser sabio sin ser bueno, resulta posible ser bueno sin ser sabio, al establecerse una distinción entre conocimiento y opinión o creencia acertada. Aunque esta última no ofrece garantía de permanencia y es incapaz de dar explicación de sí misma, cabe basar en ella una conducta buena; de esta forma, no resulta sorprendente encontrarnos, en la *República*, con que moderación, autocontrol y valor pueden existir sin sabiduría. Entre las tres clases existentes en el Estado —gobernantes, auxiliares y pueblo—, sólo la primera, la más reducida en número con mucho, posee la sabiduría, cuya naturaleza hasta ahora no está definida. Los otros pueden poseer una opinión recta: los guardianes auxiliares, por ejemplo, cuyo deber es la defensa del Estado en el campo de batalla, deben tener valor. Éste, en su caso, no es defi-

---

12 376 b: εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος «si existiera un hombre así», lo que implica que no lo hay. En relación con este sentido de εἴπερ cf. *Eutifrón* 8 d.

nido ya como el *conocimiento* de lo que debe ser temido propiamente (por ejemplo, la muerte más que la vergüenza de desertar), sino como la *opinión recta* en torno a lo que debe ser temido (429). Esta opinión la adquirirán por medio de la educación en la cultura física y en las artes, programada por los gobernantes. Los gobernantes, por su parte y para poder hacer esto, deben *conocer* aquello que los demás creen u opinan. Y sólo ellos poseen conocimiento. De esta forma queda considerablemente modificada la identificación de la virtud con el conocimiento, puesto que cabe cierto tipo de virtud sin aquél. Pero sólo cabe un tipo de virtud claramente inferior: la virtud de los gobernantes no solamente es más perfecta y más estable, al basarse en el conocimiento y derivarse directamente de él, sino que, además, la virtud de los otros se basa en el conocimiento de los gobernantes, ya que son éstos quienes organizan el sistema de educación y persuasión por medio del cual se ha de lograr la opinión recta. Por otra parte, el conocimiento de los gobernantes, tal como se nos dice en los libros centrales de la *República*, no es sino el conocimiento de las Formas.

He aquí la respuesta que andábamos buscando. El conocimiento de las Ideas eternas es el conocimiento supremo, prefigurado en el *Eutidemo*, y las Ideas constituyen el objeto de la ciencia. No es inmediatamente evidente por qué tal conocimiento asegura la bondad, y deberemos volver a este punto después que estudiemos el sistema platónico de educación.

Pero, antes de pasar a este tema, seguiremos el destino de la fórmula socrática «nadie peca intencionadamente» a lo largo de los restantes diálogos, y podremos ver cómo Platón permaneció fiel a esta paradoja.

En la *República* se concede gran importancia al orden y armonía dentro del alma [13]. Ésta es necesaria no sólo para el filósofo, para quien todas las virtudes son una sola en realidad, ya que todas se deducen inevitablemente de su sabiduría y conocimiento de las Formas, sino que también la clase más baja debe ya poseer *sophrosyne* y δικαιοσύνη (justicia), ambas implicadas en aquélla. Tenemos, por tanto, dos tipos de virtud, la del hombre común y la del filósofo. Ambos poseen armonía en su alma, pero el último posee también conocimiento. A estos dos tipos de virtud corresponden, por supuesto, dos tipos de vicio.

En esta línea, Platón establece en el *Sofista* una clara diferenciación (227 e - 228 e) entre dos tipos de maldad (κακία) en el alma: la primera corresponde a la enfermedad en el cuerpo, y consiste en una discordia entre «opinión y deseo, sentimientos y placer, razón y dolor», ya que en los hombres inferiores estas diferentes partes de sí mismo se encuentran en desarmonía. A esta primera clase pertenecen la cobardía, la depravación y la delincuencia (ἀδικία). El otro tipo de maldad es mucho más fundamental, y corresponde a la fealdad más bien que a la enfermedad: es la ignorancia. Todos los hombres desean el bien; pero, cuando intentan alcanzarlo, su falta de conocimiento les hace errar su objetivo. Ahora bien, los hombres reconocen generalmente el primer tipo de maldad, el desorden del alma, como maldad; pero no alcanzan a ver esa maldad mucho más fundamental que es la ignorancia: no la consideran en absoluto como maldad. Sin embargo, es evidente que su importancia es mucho mayor. Existe, además, un tratamiento adecuado para cada uno de estos tres tipos: el crimen debido a la perturbación del alma (es decir, a la

---

[13] Cf. *Gorgias*, 506 d-e.

falta de autocontrol, de dominio de sí mismo) debe ser castigado, pero la forma adecuada de tratar la ignorancia consiste en enseñar la verdad. Y, como siempre, la peor forma de ignorancia es la que cree que sabe.

El tema no se desarrolla más en este diálogo. La noción de mal moral como enfermedad del alma es corriente en Platón[14]. De todos modos, en este diálogo aparece limitado a la desarmonía de las distintas partes del alma, al vicio que se opone a aquella *sophrosyne* que, según hemos visto, todos los hombres (incluso los incapacitados para el conocimiento) deben poseer. La ignorancia es mucho más importante: es, en general, la falta de conocimiento filosófico, y, al igual que la fealdad, es un mal que la mayoría de los hombres no pueden remediar; pero también incluye la ignorancia aún peor de los que creen saber lo que no saben, es decir, los que tienen opiniones morales *erróneas*. Ambos tipos de ignorancia deben ser curados por la enseñanza, y Platón asegura que la educación es un enemigo del mal mucho más poderoso que la simple justicia correctiva. Todo este pasaje surge de pasada en el curso de un intento de definir al sofista por un proceso de división. Los dos tipos distintos de vicio no son analizados ni explicados de forma completa. Lo verdaderamente importante para nosotros es la distinción que se establece entre ellos.

Distinción semejante aparece en el *Timeo* (86 a y sigs.). Como es común en Platón, la terminología es distinta. *Todo* vicio es denominado aquí enfermedad del alma, y *todo* mal es ἄνοια o falta de conocimiento. Existen, no obstante, dos tipos de ἄνοια, la locura y la ignorancia. La locura es, una vez más, la falta de armonía en el alma; por ejemplo, el deseo excesivo del placer sexual, así como otras pasiones.

[14] Por ejemplo, *Rep.* 444 d; *Tim.* 86 d (cf. *infra*).

La ignorancia, por su parte, queda sin explicar. El elemento más interesante de este pasaje es, con todo, que el vicio denominado locura se atribuye claramente a causas fisiológicas: exceso de semen o de bilis. Platón no desarrolló esta estrecha conexión entre la enfermedad física y la falta de armonía en el alma. Quizá debamos recordar que esto (al igual que todo el mito) es puesto en labios de Timeo, el pitagórico, aunque el conjunto del problema de la influencia de los estados corporales en la mente o alma queda sin esclarecer.

También en el *Timeo* (86 d) se afirma con énfasis una vez más que todo pecado es involuntario. Lo mismo ocurre con el libro noveno de las *Leyes* (860 d y sigs.; cf. 731 c), en que el forastero ateniense considera el problema del mal desde sus aspectos legales y judiciales. Se hace por primera vez la importantísima distinción entre hacer un daño (βλάβη) y cometer un delito (ἀδικεῖν). El daño puede ser accidental o intencionado. Obsérvese que Platón habla de daño intencionado (861 e), pero no habla de cometer un delito intencionadamente. El motivo está en que la palabra ἀδικία, que traduzco como pecado o delito, implica un estado depravado del alma en que nadie incurre voluntariamente.

Poco se nos dice acerca del daño no intencionado. Es algo reconocido en la ley, y generalmente por los hombres. El tipo más debatible es el que corresponde al daño intencionado. Tanto en un caso como en otro, el papel de la ley consiste primariamente en estimar el daño hecho y compensarlo; pero, puesto que el legislador es también un educador, intentará —dice el ateniense— curar el daño convirtiéndolo en amistad, puesto que el delito es debido a «una enfermedad del alma». Enseñará a los hombres a amar la justicia, y, cuando fallen la persuasión y la corrección,

el autor del delito será condenado a muerte para ejemplo de los demás. La pena de muerte será utilizada exclusivamente en estos casos desesperados. Platón establece a continuación tres posibles causas de daños intencionados: el temperamento, es decir, la ira, el miedo y otros sentimientos correspondientes a la segunda parte del alma de la *República*; el placer, que corresponde a la parte más baja, la pasional, y, por último, la ignorancia. Ésta, como es costumbre, se divide en ignorancia simple y la forma peor de ignorancia, que cree saber lo que no sabe. La primera produce poco daño; la última, cuando va acompañada de fuerza y poder, produce mucho. Ahora bien, temperamento, placer e ignorancia buscan cada uno su propia satisfacción, aunque puedan tener direcciones opuestas. El ateniense continúa (863 e):

> Ahora me gustaría definirte con claridad y sencillez qué es lo que yo entiendo por justo y delictivo (δίκαιον καὶ ἄδικον). En todos los casos llamo delito a la tiranía del temperamento, miedo, placer, dolor, envidia y deseos en el alma. Pero, cuando una ciudad y unos individuos tienen cualquier opinión sobre lo que es lo mejor, aunque piensen que han de lograrlo entre esas emociones, y siempre que la opinión gobierne en sus almas y dirija al hombre entero, entonces, aunque cometan algún error, cualquier acción efectuada de esta forma será justa. Cualquier cosa que sea ordenada en cada individuo por esta convicción será justa también, y será lo mejor para el conjunto de la vida de los hombres. Pero los hombres generalmente llaman daño a este delito cometido sin intención. En todo caso, no disputaremos por las palabras, sino que, puesto que hemos encontrado tres tipos de error, debemos fijarlos en nuestras mentes.

Después de recapitularlos, procede a establecer con amplitud los castigos que corresponden a los distintos crímenes. Tenemos, por tanto y en primer lugar, los daños no

intencionados, cuyo tratamiento no es difícil. En segundo lugar, tenemos los daños intencionados, que pueden deberse al temperamento, al placer o a la ignorancia. Los dos primeros deben agruparse conjuntamente frente al tercero: son el resultado directo de la guerra civil que existe en el alma entre los distintos deseos y temores, y corresponden a lo que se llamaba «enfermedad en el alma» en el *Sofista* y «locura» en el *Timeo*. Son involuntarios, pues todo delito lo es, y constituyen lo que Platón define como ἀδικία.

Platón no nos dice aquí por qué se niega a llamarlos voluntarios; pero ya ha aclarado suficientemente, desde el *Gorgias* en adelante, por qué considera que nadie querría llegar voluntariamente a este tipo de disturbio en el alma. En el *Sofista*, limita el uso de la palabra ἀδικία a este tipo. Aquí afirma enfáticamente que los otros tipos de error —los debidos a la ignorancia— nunca deberían ser denominados delito, ἄδικον, por más que el daño que produzcan sea muy grande (863 e). No puede ser delito en absoluto cualquier cosa que haga un alma disciplinada bajo la influencia de la ignorancia y de una opinión equivocada. Es cierto que los hombres hablan en este caso de «delito involuntario», pero están en un error. Un fanático equivocado puede hacer más daño que nadie, pero no puede cometer un delito. Más aún, Platón llega a decir que esta ignorancia no es sino el deseo mal dirigido que el hombre tiene del conocimiento del bien [15]. No pretende, en este caso, defender la doctrina socrática del delito involuntario, ya que los hombres reconocerán que las ofensas debidas a la ignorancia son invo-

15 864 b: ἐλπίδων δὲ καὶ δόξης ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις τρίτον ἕτερον. «El impulso hacia la esperanza y la opinión verdadera acerca de lo mejor es otra (causa de error), la tercera», i. e., el deseo de la verdad cuando yerra y se une a la fuerza del carácter (863 c) causa gran daño. Pero esto no constituye ἀδικία. El texto es razonable.

luntarias. Más bien subraya, en un lenguaje vigorosamente paradójico, dos cosas: primero, que la disciplina en el alma es algo bueno en sí, que es preferible que la razón gobierne equivocadamente a que no gobierne en absoluto; en segundo lugar, que lo que hace más daño en el mundo no es la delincuencia, sino la ignorancia, y que, como nos dice en el *Sofista*, ésta debe ser remediada en último término no por el castigo, sino por el conocimiento y la educación, lo cual nos lleva de nuevo a la opinión de Sócrates de que la bondad es conocimiento.

De esta forma, encontramos reafirmada la fórmula socrática hasta el fin en las obras de Platón. Encontramos también una división de la conducta errónea en dos tipos. Los nombres con que éstos son designados no son siempre los mismos; desde luego, la terminología no es consecuente. Pero la diferencia entre ambos tipos queda suficientemente clara: el primero consiste en la falta de equilibrio entre las pasiones, los sentimientos y el intelecto, o bien en la usurpación del papel rector del intelecto por alguno de los otros dos. Se trata del vicio opuesto al autocontrol (σωφροσύνη) y a la justicia (δικαιοσύνη en la *República*), las dos virtudes que pertenecían a todas las clases. El segundo tipo de vicio es la ignorancia, y si Platón se niega en las *Leyes* a denominarla ἀδικία o delito, es para subrayar que la justicia correctiva, δίκη, no sirve en este caso. La única forma de eliminarla, y en esto coinciden el *Sofista*, el *Timeo* y las *Leyes*, no es el castigo, sino la educación.

II. SISTEMAS DE EDUCACIÓN

Un excelente bosquejo de los métodos atenienses de educación aparece en labios de Protágoras en el diálogo de este nombre (325 c):

Tan pronto como un *niño* es capaz de entender lo que se le dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el padre mismo rivalizan en el empeño de hacerle muy bueno. Con todo tipo de palabras y acciones le enseñan y hacen ver que esto es justo, lo otro injusto, lo de más acá hermoso, lo de más allá feo, lo uno piadoso, lo otro impío; que ha de hacer esto y evitar aquello. Y es posible que él obedezca voluntariamente sus indicaciones. De lo contrario, se le corrige por medio de amenazas y castigos, como si se tratara de un arbolito que se está torciendo y curvando. Después, lo envían a la escuela con instrucciones para los maestros de que presten más atención a la conducta ordenada de los niños que a la escritura o la música. Los maestros se ocupan de ellos, y una vez que han aprendido a leer y está llegando el momento en que entienden lo escrito al igual que antes lo hablado, se les pone en sus bancos las obras de los grandes poetas y se les fuerza a leerlas y aprenderlas. En ellas encuentran muchos consejos, muchas narraciones, gran cantidad de alabanzas y elogios de los hombres buenos de la antigüedad, de manera que el muchacho sienta celos de emularlos y de convertirse él mismo en un hombre así.

Lo mismo ocurre con los maestros de música: también ponen atención a la conducta moderada, a que los jóvenes no cometan acciones equivocadas. Además de esto, cuando ya han aprendido a tocar la lira, se les enseñan las obras de otros poetas buenos y las tonadas de la poesía lírica. Se hace que el ritmo y las melodías habiten en las almas de los muchachos de modo que puedan hacerse más educados, y cuando se empapan del ritmo y la melodía se convierten en más capaces para la palabra y la acción. Ya que toda la vida del hombre necesita de buen ritmo y armonía.

Más adelante se les envía a un maestro de gimnasia, para que sus cuerpos fortalecidos puedan ser sirvientes de un pensamiento útil, pues de lo contrario un mal físico puede hacerlos cobardes en la guerra y en lo demás.

Los padres hacen todo lo que pueden para conseguir esto, y los que más posibilidades tienen son los ricos: sus hijos comienzan a ir a la escuela antes y la abandonan después.

Una vez que ya han abandonado la escuela, la ciudad les obliga a aprender las leyes y a considerar a éstas como normas para su vida, de modo que no actúen precipitadamente por falta de orientación. De la misma manera que el maestro enseña las letras a los que aún no las dominan haciendo un esbozo de ellas sobre la tablilla para después obligarles a escribir completando el esbozo, también la ciudad ha hecho sus leyes como esbozos, que son el resultado de los descubrimientos de los buenos legisladores antiguos. De acuerdo con estas leyes, la ciudad obliga a los hombres a gobernar y ser gobernados, y castiga a sus transgresores. Puesto que la justicia corrige, es corrección el nombre que se da a este castigo, tanto en tu ciudad como en otros muchos sitios.

Ahora bien, siendo tan grande el cuidado que tanto pública como privadamente se toma en torno de la bondad (ἀρετή), ¿estás perplejo, Sócrates, sin saber si la virtud puede ser enseñada?

Este rápido retrato, ligeramente idealizado quizá, de la educación ateniense nos muestra cómo era enjuiciada por otros pensadores antes que Sócrates. La idea de que la virtud y la moderación constituyen el objetivo de la educación no resultaba nueva; aparece también en Aristófanes. Pero Sócrates se preguntaba si los educadores mismos tenían idea clara de lo que enseñaban y, además, quiénes eran los maestros adecuados. Cuando planteaba la cuestión de si la virtud puede ser enseñada [16], estaba en realidad poniendo de relieve que, si efectivamente puede serlo, ha de consistir en un cierto tipo de conocimiento. No se contentaba tan fácilmente como Protágoras en lo relativo a la competencia de los maestros. Mientras los niños se dedican a aprender a leer, a escribir y a tocar la lira, no hay gran dificultad: la gente sabe quiénes están capacitados para

[16] Por ejemplo, *Menón* 87 c, *Protágoras* 329 b.

enseñar estas cosas. Pero ¿y después? La respuesta de Protágoras es la siguiente: los padres y la ciudad —esta última posiblemente serían los ciudadanos corrientes—, tanto en asamblea como privadamente, así como los políticos. Por supuesto, deberían añadirse los sofistas.

Las pretensiones de estos distintos maestros de bondad son sometidas a examen en el *Menón*, a partir del momento en que Anito se une[17] a Sócrates y Menón. ¿Quién enseña la bondad? No hay dificultad alguna en decidir quién debe enseñar los trabajos manuales o las ciencias, como la medicina. Tampoco es difícil encontrar gente que pretenda enseñar aquélla, ya que la bondad y la virtud ciudadana son precisamente los objetos que los sofistas profesan enseñar. ¿Son éstos, pues, los maestros que andamos buscando? La respuesta del demócrata resulta sorprendentemente violenta (91 c):

> Por Hércules, Sócrates, no blasfemes. Ojalá ningún miembro de mi familia, ningún amigo ni conciudadano ni huésped mío lleguen a estar tan locos como para exponerse al daño que hacen estos sujetos, pues, evidentemente, dañan y corrompen a sus seguidores.

Sócrates manifiesta cierta sorpresa: ¿es que los sofistas no ganan mucho dinero con sus enseñanzas? No pueden ser tan malos[18]. No continúa, sin embargo, con el tema, ante la furia de Anito, excepto hasta hacerle admitir que

---

[17] *Menón* 89 e y sigs. Esta repentina aparición de Anito constituye probablemente la peor pieza de técnica dramática en Platón, tanto más curiosa cuanto que el *Menón* es obra de gran viveza.

[18] La intención irónica se encuentra posiblemente aquí en que el dinero debería llamar la atención de Anito, hijo de un «self-made man» (véase 90 a).

nunca ha tenido nada que ver con ningún sofista. Éstos quedan descalificados sin brusquedad por medio de las palabras «algo de verdad puede haber en lo que dices». La actitud de Platón respecto a los sofistas está perfectamente clara a partir del *Gorgias*, el *Protágoras* y el *Sofista*: ni los mejores de ellos han sometido a examen las implicaciones de su propia postura; o se limitan a enseñar una pura técnica oratoria, o bien expresan ingeniosamente los prejuicios de la masa. No saben qué es el conocimiento —o el objeto del conocimiento— y son maestros de falsedades. El otro aspirante a maestro, el hombre común, es puesto delante por Anito. Cuando se le pide que dé el nombre de un maestro de virtud, éste consulta (92 e):

> ¿Por qué ha de ser un nombre solo? Todo ateniense bueno y auténtico será más capaz de hacer mejor a un muchacho que los sofistas, si el muchacho le hace caso.

Y lo mismo ha de decirse de los atenienses buenos y auténticos educados por los que les precedieron. Puesto que los mejores atenienses son evidentemente para Anito los grandes líderes políticos, Sócrates pregunta por qué, siendo capaces de enseñar tan bien, no han enseñado mejor a sus propios hijos, argumento utilizado también en el *Protágoras*. Anito, exasperado hasta el límite de su paciencia, se retira tras dirigir a Sócrates el aviso presagiador de que haría mejor siendo precavido —lo que nos trae a la mente que precisamente él sería uno de sus acusadores—. De hecho, dice Sócrates, volviéndose de nuevo a Menón, ni siquiera todos los políticos han pretendido ser capaces de enseñar la virtud cívica. Lo explica diciendo que sólo poseen opinión verdadera, pero no conocimiento: de ahí que no puedan ser maestros en absoluto. Su conocimiento no es superior al de los poetas o sacerdotes. De esta forma, ata-

caba Sócrates el sistema descrito por Protágoras: los que son considerados maestros, los sofistas, los políticos, los poetas o ciudadanos corrientes no son maestros en sentido auténtico, puesto que no poseen conocimiento cierto. Prometen, eso sí, virtud y excelencia, pero son incapaces de decirnos siquiera qué es la virtud; prometen reputación y éxito en la vida pública; pero ¿qué son estas cosas para un hombre que no sabe qué hacer con ellas? Lo más importante que un hombre puede aprender es, a buen seguro, buscar la felicidad no en simples adornos o cosas externas, sino en el interior de su propia mente o alma. La primera obligación de un ciudadano consiste en ser un buen ciudadano, así como la de un hombre consiste en ser un hombre bueno. Pero ¿qué es la bondad? Ésta debe buscarse, ciertamente, dentro de la persona, y la primera obligación de un hombre es preocuparse de sí mismo, y su auténtico «sí mismo» (como decía en el *Alcibíades*) es su alma. He ahí su obligación, por tanto: conocerse a sí mismo como Apolo manda. Y no absorber —como le obligarían a hacer los sofistas— los prejuicios de su ambiente, sino someterlos a examen por sí mismo, ya que, como nos dice en la *Apología*[19], una vida acrítica no merece ser vivida. De esta forma hace su aparición un elemento nuevo, la autoeducación.

Este planteamiento de la conciencia privada del individuo como árbitro supremo queda obstaculizado y oscurecido por la profunda convicción de Sócrates de que un hombre ha de obedecer a las leyes de su ciudad —o bien cargar con las consecuencias—. Cuando Sócrates se enfrentó al gobierno —como no dudó en hacer en la época de los Treinta—, o bien se opuso a los deseos excitados de la multitud, siempre estuvo preparado para hacer frente al

[19] 38 a: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

castigo. Todas las trazas son de que no pensó en la posibilidad de un conflicto entre sus convicciones íntimas y las leyes de Atenas, pero, desde luego, no dudó en desobedecer a la ley tal como la interpretaban sus conciudadanos, si bien acató su veredicto y se negó a escapar.

Sócrates consideraba esta «tendencia del alma», este intento personal de hacerse lo mejor posible, como una búsqueda de la verdad en las cuestiones morales por parte de los hombres, puesta en marcha por el amor a la sabiduría (φιλοσοφία); el despliegue de este amor constituía para Platón el objetivo supremo de la educación. Platón se daba perfecta cuenta de la diferencia que hay entre educación e instrucción. La teoría del Recuerdo pone de relieve que el hombre posee una capacidad especial para esta búsqueda de la Verdad: que en la mente humana existe algo que «verá» la verdad simplemente con que «se dirija en la dirección correcta».

En el *Menón* tenemos una aplicación práctica de este principio. El esclavo de Menón, totalmente ignorante en geometría, llega a descubrir —a base exclusivamente de contestar a las preguntas de Sócrates y sin que se le dé ninguna información particular— que, para construir un cuadrado que tenga un área dos veces mayor que la de un cuadrado dado, es necesario trazar el segundo sobre la diagonal del primero. Comete errores, pero él mismo los corrige, y este sorprendente pasaje (82 b y sigs.) podría muy bien ser considerado por siempre como modelo del método adecuado de enseñanza incluso en lo tocante a las matemáticas.

El principio fundamental de la educación aparece claramente expresado en la *República*. Sócrates acaba de describir, en la conocida parábola de la caverna, cómo los hombres se elevan desde la oscuridad del mundo de los fenó-

menos y las incertidumbres de la opinión hasta el reino radiante del conocimiento (518 b):

> La educación no es lo que algunos dicen ser. Dicen que ponen en el alma un conocimiento que antes no había en ella, como si pusieran la visión en unos ojos ciegos.
>
> —Eso dicen, desde luego.
>
> —Pero nuestra actual argumentación demuestra que esta capacidad está presente en el alma, el instrumento por medio del cual toda persona adquiere conocimiento. Es como si un hombre pudiera volver sus ojos de la oscuridad a la luz girando solamente todo su cuerpo hacia ella; de forma análoga, ha de ser llevado con toda su alma desde el mundo del devenir hasta que sea capaz de mantenerse en la contemplación de la realidad y de aquello que en el mundo de la realidad brilla con mayor resplandor, el bien.
>
> —Sí.
>
> —El arte (τέχνη) de la educación tiene como objeto este importante problema: cómo se ha de orientar al hombre de la forma más fácil y completa. No se trata de darle la visión. Ya la posee. Sin embargo, está mirando en una dirección equivocada y no se dirige a donde debería. He aquí el problema.

Pero me estoy adelantando. El programa educativo de la *República* se divide en dos partes. La primera, que aparece descrita en los libros segundo y tercero antes de que haga su aparición la teoría de las Ideas, se refiere a la educación de la clase de los guardianes, dirigentes y soldados. Constituye el complemento platónico del aprendizaje en la cultura física y las artes, común en Atenas. La segunda, la educación superior de los filósofos-gobernantes, consiste en llevar a éstos a la comprensión de las verdades eternas, quedando restringida a ellos.

Debería observarse que Platón insiste de principio a fin —con tanta fuerza como cualquier psicólogo moderno— en la enorme importancia de que el aprendizaje comience con

los primeros años de la vida. En el *Eutifrón* afirma Sócrates, no sin ironía, que Meleto, al acusarle de corromper a los jóvenes, está dando la mayor importancia a lo más importante, «del mismo modo que un buen agricultor hará bien en preocuparse primero de las plantas jóvenes, y, sólo después, de las demás» (2 d)[20]. En el libro segundo de la *República* dice lo siguiente (377 b):

> ¿Te das cuenta de que lo más importante es siempre el comienzo de cualquier cosa, especialmente en el caso de algo que sea a la vez joven y tierno? Pues es entonces principalmente cuando toma forma y adquiere la modelación que se quiere imprimir en ello[21].

Precisamente su argumento en pro de la censura del arte se fundamenta, en primera instancia, en la tremenda influencia de las narraciones que nodrizas y madres cuentan a los niños pequeños. En esta ocasión, sin embargo, no entra en detalles en lo relativo a la educación de los niños. Da la impresión de que fue creciendo en él la idea de su importancia, puesto que el tema aparece tratado con cierta amplitud en las *Leyes*. En primer lugar se estudia la educación en las artes. La importancia que se concede a la poesía y a la música no constituye novedad; Platón actúa totalmente como un griego cuando cree que éstas poseen una capacidad enorme para modelar el carácter. Sin embargo, el amplio estudio acerca del arte, así como la condena implacable de los poetas más respetados —o al menos de gran parte de su obra—, sí resultaban totalmente revolucionarios, como señalábamos al tratar del tema del arte.

---

[20] La *Apología*, por supuesto, pone de manifiesto que Meleto no merecía crédito. En ella, también, Sócrates es absolutamente consciente de la dificultad de eliminar los prejuicios adquiridos contra él en la niñez y adolescencia.

[21] Cf. 424 e.

Parece indicar que es preciso un análisis ulterior cuando afirma que no se puede ser completamente culto (μουσικός) hasta que se conozcan y reconozcan las distintas «formas» (εἴδη) de moderación, valor, etc., tanto en sí mismas como en sus imágenes; a continuación pasa a analizar brevísimamente la incompatibilidad entre placer y autocontrol, terminando con una prohibición del intercurso homosexual[22].

En la sección dedicada al entrenamiento gimnástico no hay nada que pudiera resultar extraño a un ateniense, si bien Platón insiste —más que lo habrían hecho la mayoría de sus contemporáneos— en que el auténtico objetivo de la educación física consiste en hacer posible que el alma ejerza sus funciones sin estorbos. Un alma buena podrá originar la excelencia del cuerpo por medio de su propia excelencia, no viceversa. El guardián platónico debe estar a punto, pero sabe por qué está a punto. La embriaguez debe ser evitada. Los guardianes no han de entrenarse como los atletas profesionales, ya que estos últimos constituyen

[22] El conjunto de este pasaje (402c-403c) se compone de rápidas referencias a cuestiones que Platón no desea analizar en detalle hasta más tarde. Tampoco sería posible hacerlo hasta después de escritos los libros centrales de la *República*. En estas circunstancias, aunque el lector no familiarizado con las Formas platónicas podía interpretar εἴδη σωφροσύνης en el sentido usual de tipos de virtudes, y la expresión «imágenes» sin ninguna intención especial, Glaucón —perfectamente enterado de la teoría (475e)— y cualquier lector que se encontrara en su caso queda advertido de que la auténtica μουσική no ha sido olvidada, sino que vendrá después. Para éste, εἰκόνες αὐτῶν —imágenes de la virtud— han de significar estas virtudes tal como aparecen en los actos particulares. No creo que estas imágenes puedan ser las obras de arte. El artista como «copista» y productor de imágenes tres veces alejadas de la realidad pertenece al Libro X. Hasta aquí ha sido solamente un «personificador» (cf. *sup.*, págs. 282 y sigs.). El plural εἴδη no debería plantear dificultad ninguna. Sólo hay, por supuesto, *un* εἶδος de cada virtud. La totalidad del pasaje revela la precipitación de un hombre que se da cuenta de haber dedicado excesivo tiempo a una cuestión y tiene prisa por pasar a la siguiente.

una raza somnolienta y son fácilmente afectados por la más mínima alteración de su régimen de vida; nuestros soldados, por el contrario, deben estar dispuestos a hacer frente a las privaciones. De ahí que la palabra clave en cuanto a su educación física —e igualmente en cuanto a su educación «musical»— sea precisamente simplicidad, ἁπλότης. Su dieta se caracterizará por una simplicidad homérica, y prescindirán de cortesanas, de pasteles y de todo tipo de platos excesivamente condimentados. La simplicidad en la *mousiké* produce autocontrol, de la misma forma que la simplicidad en la educación física produce salud. Un hombre así será su propio juez y su propio médico en la medida de lo posible.

A continuación —410 c— nos dice Platón que tanto la *mousiké* como la gimnasia son necesarias para la educación, y que ambas tienen como objetivo el bienestar del alma. Ninguna de ellas por separado conduce a un resultado satisfactorio: la gimnasia sola hace al hombre rudo y fogoso, y la *mousiké* sola le hace demasiado blando. Lo que debemos procurar es un equilibrio adecuado de ambos elementos, temperamento y deseo de aprender. Éstos constituyen los principios fundamentales de la educación; no hace falta, dice Sócrates, entrar en detalles ulteriores. Los detalles se deducirán con suficiente espontaneidad si se mantienen las directrices fundamentales. Todo el sistema descrito en esta ocasión tiende a implantar en los jóvenes un conjunto de hábitos y modos de pensar justos, es decir, «opiniones verdaderas», ya que la virtud de los guardianes (auxiliares) consiste sencillamente en su capacidad para mantener de por vida estas opiniones a pesar de todas las tentaciones (412 e). La salud del Estado como totalidad depende de la educación de los guardianes, y hemos de precavernos de introducir innovaciones demasiado frecuentes. No debemos

ser «revolucionarios» en la educación gimnástica y «musical» (424 b). Todo el Estado resulta afectado por los cambios que se introducen en las artes. La anarquía en el arte lleva a la anarquía en general. Los niños, por tanto, deben ser enseñados de una forma ordenada y de acuerdo con la ley. Esta hostilidad al cambio así como la importancia de los hábitos musicales tempranos serán tratados de forma más completa en las *Leyes*. Dada la educación, habrá menos pleitos, más honradez en los negocios y también muchas menos leyes secundarias que los hombres suelen considerar erróneamente de máxima utilidad (425 y 427 a).

Al llegar a la educación superior de los gobernantes, los auténticos amantes de la sabiduría, Platón establece con toda claridad la distinción entre unos y otros. La gimnasia les proporcionará salud, en tanto que la *mousiké* (522 a)

> educa a nuestros guardianes creando hábitos (ἔθεσι παιδεύουσα), dotándolos de cierta armonía por medio de la música y no del conocimiento, y dotándolos también de cierto equilibrio (εὐρυθμία). Las narraciones literarias, sean de hecho verdaderas o no, producen cualidades afines. Pero no hay en todo esto un aprendizaje que conduzca a lo que ahora estás buscando.

Lo que ahora está buscando es el conocimiento cierto, propio de la filosofía. La educación primera es necesaria para todos los guardianes, que deben ser preparados, en primer lugar, en hábitos y opiniones buenas. La mayoría de ellos, por supuesto, no llegarán más lejos. Sin embargo, aquellos que posean las cualidades adecuadas que se describen a menudo en los libros intermedios, a saber, memoria, inteligencia, magnanimidad, talante, aquellos que aman la verdad, la justicia, el valor y la moderación[23] por ser

[23] P. ej., 487 a: μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, ἀνδρείας, σωφροσύνης, cf. 489 e y sigs., 535 b y sigs.

afines naturalmente a todas estas virtudes, aquellos que poseen alma filosófica, son capaces de más. Deberán adquirir la ciencia suprema a que se aludía en los diálogos primeros, la ciencia que se identifica con la bondad y deberán ser conducidos a la captación de las Ideas. ¿Qué tipo de educación les conducirá por este camino?

La respuesta de Platón es de sobra conocida: las ciencias matemáticas son las que proporcionan los estudios introductorios a la filosofía. La aritmética aparece en primer lugar. La ciencia de los números en su sentido más amplio constituye la auténtica raíz de todo pensamiento científico, así como de todas las artes prácticas: pues, como dice Platón, si no somos capaces de distinguir la unidad de la pluralidad, no nos será posible en absoluto pensar ni, incluso, actuar. Nuestras percepciones son a menudo contradictorias. Siempre que intentamos ir más allá de las percepciones simples, como «esto es un dedo», siempre que intentamos comprender el tamaño, el peso, la anchura, la dureza, nos encontramos en seguida atrapados en múltiples contradicciones. Las cualidades de los objetos particulares son relativas respecto de las de otros fenómenos. Un mismo objeto es a la vez duro y blando, grande o pequeño, según se compare con una cosa o con otra, y nuestra mente parece perderse. Entonces es cuando la ciencia de los números viene a salvarnos: nos enseña el significado de la unidad y la pluralidad. Nos enseña cómo todas estas cualidades, a pesar de constituir una pluralidad en cuanto que aparecen en múltiples fenómenos, sin embargo siguen siendo *una* en cierto sentido (523 b - 525 b), ayudándonos de esta manera a alcanzar la verdad. Esta ciencia de los números posee también ciertas aplicaciones prácticas en el ámbito del comercio y de la guerra, aplicaciones que pueden ser útiles para persuadir a los hombres a aceptar nuestras leyes. Lo

más importante para el educador, en todo caso, es que esta ciencia conduce más que ninguna otra a la captación de la verdad. Se trata de una ciencia difícil pero imprescindible. En este contexto Platón incluye en la ciencia de los números una buena cantidad de elementos que parecerían pertenecer más bien al dominio de la lógica.

Una vez establecido de esta forma el papel de la aritmética, Platón pasa a la geometría, la ciencia de los objetos bidimensionales o, mejor, de los números considerados en dos dimensiones, como diría él mismo siguiendo a los pitagóricos. También ésta posee aplicaciones prácticas; pero el objeto adecuado de la geometría no lo constituyen en absoluto los cuerpos, sino los planos hipotéticamente perfectos, ya que la materia existente no se da, por supuesto, en dos dimensiones. La estereometría o ciencia de la tercera dimensión viene a continuación (y Sócrates se lamenta de que esta ciencia apenas ha sido aún inventada), para ser seguida por la astronomía. De la misma forma que la estereometría no es la ciencia de los cuerpos materiales, sino de las figuras tridimensionales perfectas, es decir, hipotéticas, tampoco las estrellas, al ser materiales, constituyen el objeto adecuado de la astronomía. En realidad Platón no pensaba en la astronomía, sino en la cinética o dinámica: es decir, el estudio de las leyes del movimiento, de cómo se moverían en el espacio matemático[24] los cuerpos matemáticos perfectos (que no existen en el mundo físico).

---

[24] No hace falta suponer (como hace Adam, nota *ad loc.*) que Platón «concibe un οὐρανός matemático, del cual el firmamento sensible no sería sino una expresión desdibujada e imperfecta». Con toda certeza, en tal firmamento no-espacial no podría haber movimiento en absoluto. La curiosa expresión de 529 c: «la rapidez o lentitud de las figuras verdaderas en las proporciones verdaderas», se refiere al estudio de las leyes del movimiento, realizadas sólo de forma imperfecta en el firmamento físico. No se trata de «una extensión inde-

Por último, la armonía o ciencia del sonido. En esta ocasión, una vez más, mantiene Sócrates que la ciencia se ocupa de las proporciones y razones matemáticas que producen la armonía. Los pitagóricos habían reducido las diferentes notas del tetracorde a razones numéricas: es decir, las razones existentes entre las distintas longitudes de una cuerda que las produciría. Ésta (dice Platón) es la forma adecuada de proceder frente a la investigación empírica por medio de procedimientos puramente empíricos acerca de si podría haber alguna otra nota en algún intervalo.

Éstas son las ciencias que, si son llevadas hasta el punto en que se evidencia su esencial parentesco (ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν), conducirían al hombre hasta la comprensión de la verdad. Sin embargo, no pasan de ser una introducción, toda vez que, más allá y por encima de todo esto, necesitamos la ciencia de la dialéctica: la ciencia que consiste en dar y recibir una explicación de las cosas (531 e: δοῦναί τε καὶ ἀποδέχεσθαι λόγον). En cuanto a la naturaleza de esta dialéctica, evidentemente consiste en la capacidad de pensar y expresarse lógicamente, y, puesto que ha insistido en que los objetos del pensamiento lógico —los universales, las Formas— existen, puede hablar de la dialéctica como descubrimiento de estas Formas. Pero es también el estudio del método científico mismo lo que nos volvería a llevar a la antigua dificultad del *Cármides*, cómo una ciencia puede ser objeto de sí misma. Por el momento cabe considerar la dialéctica fundamentalmente como la capacidad de captar las Ideas, de pensar lógicamente, de forma que el contenido de nuestro pensamiento corresponda a la Realidad.

---

bida de los métodos de las matemáticas puras a la astronomía»; *son* las matemáticas puras y no, en absoluto, la astronomía, en el sentido en que nosotros lo entendemos.

Los dialécticos, por tanto, captarán las Formas y finalmente la Forma suprema. Serán capaces de clasificar las cosas conforme a estas Formas, y discutirán (plantearán preguntas y las contestarán, 534 d) con perfecta verdad y lógica perfecta: la dialéctica es la «piedra fundamental de la estructura total de la ciencia» (534 e). Y más adelante, cuando nos encontremos en el *Sofista* con que las Formas mismas están relacionadas mutuamente, el dialéctico —que ve y conoce estas formas— será también el único capaz de entender y formular estas relaciones. Será también el hombre que ve la verdad como un todo y puede establecer correlaciones entre sus distintas partes [25]. Una vez explicada la naturaleza de estas ciencias que han de formar parte de la educación superior y —cabe presumir— del plan de estudios que pretendía seguir en la Academia, Platón vuelve a su legislación educativa (535 y sigs.). Una vez más nos ofrece un catálogo de las cualidades que ha de poseer el que será filósofo. Y si se quiere que éste siga con éxito el referido plan de estudios, ha de comenzar desde joven. No ha de forzársele a ello —nos dice, anticipándose una vez más a las teorías educativas más modernas—; «un hombre libre no debe aprender nada obligándole como a un esclavo... lo que se aprende a la fuerza no dura... los niños deberían aprender jugando» (536 e).

Los estudios introductorios, por tanto, deben ser probados en la niñez en forma de juego junto a la educación común en la *mousiké* y la gimnasia. Los últimos dos o tres años de la adolescencia son entregados casi absolutamente al ejercicio físico, incluido cierto tipo de servicio militar. Los jóvenes han sido observados desde el primer momento con vista a seleccionar los futuros gobernantes: la selección

---

[25] 537 c: ὁ μὲν γὰρ διαλεκτικὸς συνοπτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

tiene lugar a los veinte años y se tributan honores especiales a los que han tenido éxito. El conocimiento científico que han adquirido de forma hasta cierto punto dispersa y errante es reemprendido ahora en serio y enseñado científicamente, hasta que su interconexión llegue a ser clara. Esto durará diez años.

A los treinta años se lleva a cabo una segunda selección: esta selección es especialmente rigurosa, ya que el curso de dialéctica que viene a continuación, al ocuparse del problema de los primeros principios, está cargado de peligros, a no ser para los más equilibrados [26], y deben tomarse múltiples precauciones. Aquellos que superen esta dura prueba seguirán un curso de dialéctica de cinco años. Después de esto, deben participar en los asuntos públicos y desempeñar los cargos del Estado para que «no queden por detrás de los demás en experiencia práctica» (539 e). Este período dura quince años. A los cincuenta años les está permitido retirarse de la vida activa siempre que se hayan justificado.

Ya son gobernantes en el sentido más pleno y pasan la mayor parte del tiempo en la contemplación del bien, excepto cuando les toque gobernar el Estado. Esto no constituye para ellos una tarea agradable, pero han de hacerlo en atención al Estado y para educar a otros como ellos mismos. A su muerte, se les rendirán los máximos honores. Todo lo que se ha dicho acerca de los hombres se aplica también a las mujeres [27].

---

26 539 a. Platón llega casi a admitir que las enseñanzas de Sócrates pueden haber hecho daño a alguien.

27 Al final de esta explicación de la educación superior, Sócrates reafirma su convicción de la importancia que posee el comenzar la educación desde muy pronto, al señalar que, si se intentara alguna vez establecer tal ciudad, se debería exiliar a las personas de más de diez años y comenzar desde el principio.

No hay ningún estudio ulterior completo sobre la educación hasta que llegamos a las *Leyes*. Existen, sin embargo, unos pocos pasajes que nos ayudan a comprender el ideal platónico de la educación, así como su crítica al sistema ateniense. Hemos visto más arriba cómo Platón distingue dos tipos de mal, el mayor de los cuales es debido a la ignorancia. A propósito de ello, nos ofrece una distinción interesantísima entre dos tipos de educación moral; en este contexto está pensando, evidentemente, de forma primordial en la inculcación de los principios éticos. El primer pasaje es el siguiente (*Sofista*, 229 e):

> Es el método antiguo y tradicional que la mayoría de la gente usa aún con sus hijos cuando yerran: unas veces se ponen furiosos, otras veces les exhortan con más suavidad. Este método puede, en general, ser llamado exhortativo (νουθετητική).

Se trata, aunque Platón no lo dice, del método descrito por Protágoras en el pasaje arriba citado, el método de Anito y del hombre corriente. Platón explica a continuación que su defecto consiste en que, una vez que hemos comprobado que toda ignorancia es involuntaria y que una persona no quiere aprender en la medida en que piensa que sabe, llegamos a ver claramente que «la forma exhortativa de educación consigue muy poco en comparación con el esfuerzo que supone»[28]. Se necesita algo a todas luces diferente. A continuación nos encontramos con una descripción sencilla, pero excelente, del otro método, el socrático. Aquellos que se dan cuenta de la dificultad (230 b):

> Cuando alguien cree que está diciendo algo que vale la pena sobre cualquier tema, le hacen preguntas acerca de ello.

[28] Cf. *Leyes* 729 b: el ateniense afirma que el ejemplo posee mucha más efectividad que cualquier cantidad de exhortación.

Cuando los hombres se extravían sin coherencia en sus opiniones, no les resulta difícil someterlas a examen: reúnen todas estas opiniones en la conversación y las colocan una al lado de otra. Y muestran cómo estas opiniones se contradicen entre sí en relación con el mismo aspecto del mismo asunto. Los alumnos, al darse cuenta de ello, se enfurecen consigo mismos, pero se hacen más conciliadores con los demás, y de esta forma se libran de su presunción, así como de las opiniones que tenían acerca de sí mismos. Este tipo de liberación resulta muy agradable para los oyentes y duradero para el que la sufre. De la misma manera que los médicos piensan que el cuerpo no puede aprovecharse del alimento que se le da mientras no sean eliminados los obstáculos interiores, también en lo relativo al alma aquellos que se ocupan del proceso de purificación consideran que no puede obtenerse beneficio alguno del conocimiento que se ofrezca hasta que el hombre que ha comprobado las opiniones de otro haya llegado a sentir vergüenza y a eliminar las opiniones que obstaculizaban el camino del conocimiento. De esta forma el hombre se purifica y no piensa ya en adelante que sabe más de lo que realmente sabe.

—Es una disposición excelente para estar en ella.

—Por todas estas razones, Teeteto, debemos decir que esta prueba, la refutación, constituye la más grande y poderosa de todas las purificaciones. El hombre que no se ha sometido a ella, aunque sea el Gran Rey de Persia, está corrompido (impuro) en aquello que más importa. Está sin educar y feo en aquellas cosas en que cualquiera que quiera ser realmente feliz debería estar absolutamente hermoso y puro.

Esta refutación socrática, esta prueba de las opiniones, constituía para Platón un paso esencial previo a toda educación auténtica[29]. Creía en ella con el mismo tipo de convicción apasionada con que ciertos psicoanalistas modernos creen en el proceso del análisis como cura y acceso a la

[29] Cf. también *Teeteto* 177a: la única forma de enseñar el sentido de los valores morales es, en este pasaje, el contacto y discusión personales.

felicidad. La refutación constituía en Atenas tanta novedad como hoy pueda constituir el psicoanálisis, y resulta importante comprobar los sentimientos de Platón en relación con este tema. El propósito de esta educación es hacer que el hombre se cuide de sí mismo, enseñarle lo que Platón, con la mirada puesta siempre en la vida de la sociedad, denomina la ciencia regia. Su rasgo peculiar consiste en que el hombre que la posee alcanza el conocimiento suficiente para ser su propio maestro, mientras que la gente dotada de un conocimiento inferior sólo es capaz de cumplir las órdenes dadas por otros[30].

Para comprender de forma adecuada el sistema platónico de educación, así como tantos aspectos de su filosofía, no tenemos más remedio que dirigirnos a las *Leyes*. Debemos recordar, de todos modos, que las *Leyes* son un tratado práctico. Poco encontraremos, por tanto, acerca de la educación superior del filósofo. Por otra parte, la educación primera, que en la *República* (exceptuando la discusión acerca del arte) se trata exclusivamente de una manera general, aparece aquí completamente elaborada. Al comienzo mismo del diálogo el cretense Climias ensalza las leyes de su país, encaminadas a la preparación para la guerra, puesto que el conflicto constituye la condición natural tanto de la sociedad como del individuo (626 d), encontrándose en el autodominio la primera victoria. Pero el ateniense prefiere invertir el orden: a buen seguro, el objetivo último es el autocontrol y no la guerra, la armonía y no la discordia. Los legisladores, continúa, no deberían concentrarse excesivamente en el valor y la valentía a expensas de las demás virtudes, como hacen espartanos y cretenses. Más aún, el valor mismo no consiste exclusivamente en sobreponerse al miedo, sino también en

30 *Político* 260 d-e.

sobreponerse al placer y a los deseos (633 c). La simple prohibición, al estilo de Esparta, no constituye una auténtica solución (737 d y sigs.; cf. 729 b). Para aclarar este punto, Platón desarrolla con una amplitud quizá sorprendente el papel que la bebida, por ejemplo, puede desempeñar en la educación. Un banquete dirigido adecuadamente constituye una prueba excelente para los jóvenes, ya que, bajo la influencia del vino, pondrán al descubierto con mayor claridad hasta qué punto está enraizado su sentido de la vergüenza. Esta insistencia en la capacidad de resistir el placer así como de soportar el dolor posee cierto interés y corre pareja con la actitud progresivamente positiva de Platón respecto del instinto de placer.

Todo esto lleva espontáneamente a una discusión acerca de la naturaleza de la educación en general. Una vez más, al igual que a todo lo largo de las *Leyes*, se subraya la importancia de la creación temprana de hábitos buenos (643 b):

> Afirmo que un hombre que ha de ser bueno en algo, ha de practicarlo desde la primera niñez y ha de gastar su tiempo de juego, así como su tiempo de estudio, en ocupaciones adecuadas al tema en cuestión. Por ejemplo, aquel que ha de ser un buen granjero o un buen arquitecto ha de jugar a construir edificios o granjas de juguete. Y la persona que educa a los niños debe procurarles los instrumentos de su trabajo en miniatura, copias de las cosas reales, y ellos deben aprender desde pronto las enseñanzas necesarias a su oficio —un carpintero debe aprender a medir o a pesar, un soldado debe aprender a cabalgar, todo ello a través del juego, y lo mismo en cuanto a las demás ocupaciones. Debemos intentar a través del juego dirigir los placeres y deseos de los niños hacia la meta que deberán alcanzar en definitiva. Y el elemento principal de la educación consiste en el entrenamiento, que hará que la mente del niño que juega desee aquello que, cuando haya crecido, le ha de convertir en un hombre destacado en

su propia profesión. Piensa si estás de acuerdo con lo que he dicho hasta ahora.

—Por supuesto.

—Tengamos cuidado, pues, de no dejar oscuro el significado de la educación. Ahora, cuando aprobamos o censuramos la educación de los hombres, solemos decir que éste o aquél de entre nosotros está educado, si bien llamamos ineducados a algunos de aquellos que están perfectamente preparados para el comercio, la navegación y otras actividades por el estilo. Nuestra discusión parece indicar que la educación no consiste en el logro de estas cosas, sino que su objeto es la excelencia moral desde la infancia, llenando al individuo del deseo y pasión de convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe cómo gobernar y ser gobernado justamente. Este tipo de educación y solamente éste —así me lo parece— es el que nuestra argumentación pretende denominar educación, mientras que aquella otra que tiene como objetivo la riqueza o el poder, del tipo que sea, o bien cualquier otra habilidad ajena a la justicia o inteligencia, es ruin, servil e indigna de ser denominada educación. Pero no discutamos acerca de las palabras; pongámonos de acuerdo en esta conclusión precisa: que aquellos que son educados de forma adecuada se convierten en hombres buenos; que la educación no debe ser nunca menospreciada, ya que constituye la más preciosa ventaja de los hombres mejores. Y si alguna vez se descarría y puede ser corregida, todo hombre debe hacerlo siempre a lo largo de toda su vida en la medida en que sea capaz de ello.

En este texto se establece un contraste entre la educación y la habilidad técnica, exactamente como vimos en los diálogos primeros, cuando el conocimiento que es virtud aparecía como algo diferente de ella. Este conocimiento continúa siendo el objetivo último, aunque la *República* dejó bien claro que la bondad de la mayoría de los hombres se basa sólo en la opinión verdadera, por más que ésta se derive en último término del conocimiento de los demás. La educación debe mostrar a la mayoría de los

hombres el camino de la victoria en el conflicto moral que constituye el destino de todos (644 d).

Un poco más adelante aparece definida una vez más la finalidad de la educación (653 a):

> Digo que la primera percepción de los niños consiste en placer y dolor. El bien y el mal entran por primera vez en el alma por medio de ellos. En cuanto al conocimiento y la opinión verdadera, debe considerarse dichoso aquel que los alcance incluso en la vejez. El hombre completo (τέλεος) es aquel que ha alcanzado todas estas cosas, así como todo lo bueno que con ellas viene. La educación, por tanto, es la bondad que llega a los niños por vez primera: si los estímulos correctos provocan placer y afecto, tristeza y odio en el alma de aquellos que aún no puedan captar las cosas por medio de la razón y, cuando ya han alcanzado la razón, ésta está de acuerdo en que los hábitos adquiridos son rectos, este acuerdo considerado como un todo es la virtud (bondad).
>
> Es correcto, en mi opinión, separar de este proceso doble la crianza adecuada en el placer y el dolor, de forma que el niño odie lo que debe ser odiado de principio a fin, y ame lo que debe ser amado, llamando a esto educación.

Platón deja bien claro que no se trata de que renuncie a la educación superior. Pero, puesto que esta última resultaba inadecuada para la mayoría, y en esta ocasión se trata de la mayoría, restringe la palabra educación a este significado general.

Estos hábitos buenos, en todo caso, pueden corromperse a medida que la vida avanza, y de ahí que los dioses nos hayan proporcionado los festivales con sus representaciones artísticas. Los muy jóvenes no pueden nunca permanecer quietos, poseen un deseo irreprimible de moverse, saltar, danzar y gritar. Esto es también cierto respecto de los animales (653 e):

> Otros animales, sin embargo, carecen del sentido del orden y desorden en el movimiento que denominamos ritmo y armonía. Los dioses que dijimos habían sido enviados para unirse a nosotros en la danza son quienes nos han garantizado el sentido placentero del ritmo y la armonía...

La «educación primera», como Platón señala de forma concluyente, «tiene lugar por medio de las Musas y Apolo», punto este desarrollado en 659 d:

> Por tercera o cuarta vez llegamos a la misma conclusión: que la educación señala y guía a los niños a seguir el discurso (λόγος) justo y razonable, pronunciado por la ley y que la experiencia de los mayores ha demostrado ser correcto. Lo que llamamos canción constituye en realidad un encantamiento para las almas de los niños, y su objetivo consiste en que el alma del niño no llegue a acostumbrarse a gozar y sufrir de forma contraria a la ley y a los que la obedecen... La canción pretende seriamente alcanzar este acuerdo (συμφωνία) armonioso que hemos mencionado. Y, puesto que las mentes jóvenes no son capaces de soportar lo que es serio, la representación se denomina juego y canción. Es igual que cuando los hombres están enfermos y físicamente débiles y procuramos darles el alimento que necesitan en comidas y bebidas agradables, haciendo que resulte desagradable al gusto lo que les es perjudicial, de forma que puedan alegrarse de lo uno y llegar a sentir una repugnancia apropiada respecto de lo otro. De la misma forma, el legislador bueno persuadirá al artista —y, más aún, le obligará si no quiere dejarse persuadir— a expresar correctamente las acciones propias de los hombres moderados, valientes y buenos, por medio de bellas palabras de encomio adornadas del ritmo y música apropiados.

Hasta aquí, los dos primeros libros de las *Leyes*. En cuanto al resto, no poseen un interés muy grande los detalles de los distintos funcionarios encargados de los diferentes departamentos (764 c - 766 b), si exceptuamos el detalle de que el ministro de Educación (si cabe llamarlo así)

es «el más grande con mucho entre los cargos importantes del Estado», puesto que el hombre, siendo delicado y capaz de convertirse en el más divino de los animales siempre que se le eduque correctamente, se convierte en «la más salvaje de todas las criaturas que habitan la tierra» en el caso de ser educado mal (766 a).

El hombre mejor que exista en el Estado es quien debe ser elegido para este importante cargo, y su elección por parte de los demás magistrados tendrá lugar en circunstancias de la máxima solemnidad. La duración de este cargo es de cinco años.

Cuando pasamos al libro séptimo nos encontramos con el análisis más amplio y detallado que hay en Platón de la educación apropiada para la mayoría de los ciudadanos. También se presta una atención mayor a la educación de los niños muy pequeños. Desde luego, la atención que se le presta constituye en sí misma un homenaje nada desdeñable a la perspicacia de Platón. La mayor parte de sus observaciones son razonables, y gran parte de ellas se encuentran sorprendentemente de acuerdo con las teorías modernas, como el siguiente resumen demostrará.

El cuidado de los niños pertenece más bien al campo de la recomendación y exhortación que al campo de la ley, dado que tiene lugar en el ámbito privado del hogar. Pretender legislar descendiendo a los detalles más ínfimos sólo serviría para desacreditar a la ley misma[31], y, después de todo, lo que gobierna las vidas de los ciudadanos es la tradición y la ley no escrita. Ahora bien, el objetivo de la crianza y educación consiste en hacer tan buenos y bellos como sea posible tanto al cuerpo como al alma, y todos

---

31 En cuanto a la forma en que desagradaba a Platón un número excesivo de leyes, cf. *Rep.* 427 a.

estamos de acuerdo —es de suponer— en que «el primer desarrollo de todas las plantas y animales es el más importante y de mayor trascendencia». A los veinte años el tamaño de un hombre es casi el doble de su tamaño a la edad de cinco años. A lo largo de este período temprano el ejercicio físico adecuado es de máxima importancia. Deberíamos, por tanto, comenzar con la «gimnasia del embrión» (γυμναστικὴ τῶν κυομένων). Arrostremos el ridículo y establezcamos (789 e):

> Que una mujer en estado debe darse paseos y modelar al niño como si se tratara de cera mientras que es aún tierno. Éste debe estar envuelto en pañales hasta los dos años. Obliguemos a las amas, bajo amenaza de ser castigadas por la ley, a que lleven al niño siempre consigo, ya al campo, ya al templo, o cuando vayan a visitar a sus parientes, hasta que sea capaz de mantenerse en pie suficientemente, y que a partir de este momento tenga sumo cuidado al ponerse de pie mientras aún es pequeño, no se vaya a torcer las piernas, y que se tomen la molestia de llevarlo en brazos hasta que haya cumplido ya los tres años.

El movimiento, continúa, es muy beneficioso. Por eso las madres suelen mecer a sus niños para que se duerman y suelen cantar para ellos. Esto encaja con las ideas de Platón acerca de los movimientos confusos que se producen en el interior del alma en la infancia y acerca de la utilidad que los movimientos exteriores pueden tener en orden a aquietar el caos interior. En esta edad el miedo desempeña también un papel importante en la vida (791 b), y los niños deben aprender a vencer los terrores que les sobrevienen. Pero todo esto es objeto de consejo más que de legislación oficial (790 b).

Un niño no debería ser mimado ni consentido, pero tampoco debe ser tratado con crueldad. Lo primero hará que

se desarrolle convirtiéndose en un hombre difícil y de mal temperamento, lo segundo hará que se humille demasiado y que quede reducido a una condición que sólo es propia de esclavos. Los niños comienzan a llorar y dar gritos nada más nacer (791 e):

> El ama quiere saber qué quiere el niño, y sólo puede lograrlo a base de acercarle cosas. Si el niño se tranquiliza al acercarle algo, aquélla piensa que ha acertado; si grita y llora, piensa que no ha acertado. Los niños sólo pueden mostrar lo que desean o lo que no desean por medio de gritos y lágrimas, medio de expresión completamente desafortunado. Pero esto dura tres años, y tres años son un largo período de la vida para formar buenos y malos hábitos.

De ahí que para un niño sea muy malo que todos sus deseos se satisfagan siempre; más aún, es lo peor que se le puede hacer, y mina continuamente su carácter. La vida buena no consiste en asirse a todo tipo de placer y evitar todo tipo de dolor, y hay que tener en cuenta que el carácter se forma a través de los hábitos (ἦθος διὰ ἔθος, 792 e) en esta época temprana más que en todas las demás.

Los niños necesitan jugar desde los tres a los seis años. También necesitan ser castigados para evitar que sean caprichosos (τρυφή), si bien el castigo debe aplicarse de tal forma que el niño no se resienta. En el intervalo siguiente entre estas edades puede dejárseles que se diviertan entre ellos y que organicen sus propios juegos. Lo harán en común, y se procurará que pasen el día juntos en los templos del distrito, bajo la supervisión de un consejo de mujeres, que los castigará cuando sea necesario (794 a). De esta forma, el templo viene a cumplir la función de nuestros jardines de infancia.

A los seis años se llega a otro nivel. Los sexos serán separados y comienza la época del aprendizaje. Los niños

aprenderán equitación, el uso del arco y de la honda, y las niñas también. Se ha de evitar el adiestramiento de la mano derecha en detrimento de la izquierda, ya que los hombres son naturalmente ambidextros, cualidad esta muy útil en la guerra. Aprenderán recitación y euritmia, a danzar con la armadura puesta y a luchar, pero sin recurrir a los trucos actualmente de moda (796).

De esta forma llegamos una vez más a la educación en la *mousiké* y la gimnasia. El ateniense declara con énfasis y solemnidad que los juegos de los niños (probablemente después de los seis años) poseen una importancia muy grande para la formación del carácter. En esta materia, cualquier cambio respecto de aquello a lo que se está acostumbrado —aun cuando no sea perfecto— constituye generalmente un error, a no ser que los hábitos sean claramente malos (797 d y sigs.). Tales cambios pueden producir problemas en el alma (798 b):

> Como ya hemos dicho antes, la gente piensa que los juegos de los niños son cosa sin importancia y que los cambios que se introducen en ellos no pueden ocasionar ningún daño grave, sino que son inofensivos, al no tratarse sino de juegos. No se prohibe, por tanto, que los niños introduzcan cambios, antes al contrario se les incita a ello. Los hombres no tienen en cuenta que los niños que introducen innovaciones en sus juegos se desarrollarán inevitablemente convirtiéndose en hombres distintos de aquellos que fueron niños antes que ellos. Y que, al ser diferentes, buscarán una forma diferente de vida y, para conseguirla, desearán leyes y hábitos diferentes. Este cambio continuo, este gran mal que hemos mencionado, se volverá contra el Estado; pero nadie siente miedo por ello.

Hemos dicho, continúa, que el arte representaba las acciones de los hombres buenos y malos. Nuestros niños no deben desear el arte malo, y nadie debe tentarlos a que

encuentren diversión en él. La forma de celebrar los festivales debe ser fija, con sus danzas y ritos (799 a).

Habrá gimnasios y escuelas públicas. Tres en el interior de la ciudad y tres —para la equitación, el tiro, etc.— fuera de las murallas, donde los jóvenes puedan practicar. Nuestros maestros de gimnasia serán extranjeros contratados al efecto. La educación será obligatoria, y ningún padre tendrá derecho a mantener a su hijo al margen (804 d). Los niños y las niñas gozarán de las mismas oportunidades de aprender, dado que las mujeres han de servir al Estado tanto como los hombres. Por más que nuestros ciudadanos estén liberados de todos los oficios serviles y gocen de tiempo libre, constituye un error pensar que una vida dedicada a la virtud es una vida fácil. Debemos, por supuesto, tener maestros de escuela (808 d), y a todos los niveles resulta realmente necesaria la supervisión[32] —primero por parte de la madre y el ama, después por parte del pedagogo y el maestro de escuela—, ya que «un niño es el más difícil de tratar de todos los animales» y debe ser frenado. Todo ciudadano que vea a un niño comportarse mal debe corregirlo; más aún, está obligado a hacerlo.

Cuando los niños, a los diez años, han terminado este período de entrenamiento fundamentalmente físico en los gimnasios, comenzarán con las letras y con todo aquello que conduzca a la lectura, la escritura y los aspectos más prácticos de las ciencias matemáticas. Se dedicarán tres años a aprender a leer y a escribir, y los niños obtendrán durante este período todo el provecho de que sean capaces. Ni los padres ni el niño pueden reclamar un período más

---

32 Platón sigue aquí la costumbre común de los griegos. Quizá el mayor defecto de los educadores griegos consistiera en que, al igual que muchos maestros modernos, pensaban que un muchacho, si se le deja sólo, inmediata e inevitablemente hará alguna travesura.

largo de tiempo para esto. La misma norma se aplicará en cuanto a los tres años siguientes, de los trece a los dieciséis, que se dedicarán a la música, a aprender a tocar la lira y al estudio de la literatura en prosa y en verso, cuidadosamente censurada igual que antes. La música y danza —al igual que la lectura— están cuidadosamente organizadas y fijadas, en la medida de lo posible, dentro de unos límites muy concretos por parte del consejo de educación, cuyos miembros son seleccionados por el magistrado principal que tiene a su cargo todo el sistema.

Hemos llegado al fin, dice el ateniense, en lo referente a la educación en la *mousiké* y en la gimnasia. Pero ¿qué hay acerca de las ciencias? Hay tres cosas que todo hombre libre debe aprender: la primera es el cálculo y la ciencia de los números; la segunda, la geometría plana y sólida; la tercera, la astronomía. Es evidente que incluso el ciudadano común debe aprender algo de ellas o, en caso contrario, no será capaz ni siquiera de contar. Pero ¿en qué medida? El peligro consiste en que un conocimiento puramente superficial de estas ciencias no lleva sino a la «polimatía» (pensar que se sabe lo que no se sabe) y que aquellos que las han aprendido mal son aún peores que aquellos que no las han aprendido en absoluto (819 a). Nuestros ciudadanos, por tanto, harían mejor en estudiar estas ciencias desde un punto de vista práctico, como hacen los egipcios (819 b):

> En primer lugar, y en lo que se refiere a la aritmética, se han inventado cosas que los niños pueden aprender fácilmente, divirtiéndose y jugando; la distribución de manzanas o coronas en grupos mayores y menores de forma que el total sea siempre el mismo; o también la colocación de los boxeadores y luchadores, como sucede en las competiciones, de forma que cada uno actúe en su turno y pase una ronda. También en el juego los maestros mezclan copas de oro, plata y bronce y de

> otros metales, mientras que los demás las ordenan en series del mismo género. De esta forma, como digo, enseñan jugando los usos de los números elementales. Hacen que sus alumnos saquen provecho, y los preparan para que puedan organizar en el campo, en la conducción de tropas, en la preparación de expediciones y también en las obligaciones de la casa. Con todo ello hacen a los hombres más útiles para sí mismos y más despiertos.

Es decir, las matemáticas serán enseñadas desde el punto de vista de sus aplicaciones prácticas. Pero no basta con esto. El ateniense afirma que la ignorancia griega de la geometría es vergonzosa. Los cuerpos sólidos y los planos pueden ser medidos y estudiados en sus relaciones mutuas. Cierto conocimiento, cuando menos, de las cantidades irracionales es deseable y no puede hacer daño (820 c). Lo mismo ocurre con la astronomía: nuestros ciudadanos deben saber lo suficiente como para no blasfemar contra los dioses creyendo que el sol y la luna no son otra cosa que estrellas errantes sin trayectorias fijas. Ya se ha demostrado que ocurre lo contrario, y nuestros ciudadanos deben saber esto por lo menos.

De esta forma el ateniense pone fin a su explicación sobre educación. Es importante que quede bien claro que, en este caso, no se plantea en absoluto el tema de la educación superior de la *República*. Se trata exclusivamente de la mayoría. No es que se rebaje el nivel en cuanto a los gobernantes mismos: como veremos, de ellos se trata con suma brevedad en el último libro. Sin embargo, nos encontramos aquí con una elevación muy clara del nivel para el hombre medio. Éste no sólo recibe la educación en la *mousiké* y en la gimnasia propia de los guardianes en la *República* —tratada de forma más completa en las *Leyes*—, sino que también se le garantiza un cierto nivel de educa-

ción científica, si bien es cierto que se trata de un tipo de ciencia muy distinta, que no va más allá de los fenómenos particulares. Aprenderá a base de la costumbre y totalmente bajo instrucción a contar manzanas, coronas, etcétera; pero no llegará a tener idea del significado de la unidad. Se le dirá cómo se hace y obedecerá, de la misma manera que se le dirá que el sol y la luna siguen una trayectoria regular en el firmamento; él lo creerá, pero sin conocer por qué. No sólo no estudiará la dialéctica, ni siquiera cabe esperar que vaya más allá de las hipótesis fundamentales de cualquier ciencia particular, sino que, aun dentro de los límites de las ciencias particulares mismas, su enseñanza no será del tipo de la que se confiere al aspirante a filósofo de la *República* en su nivel propedéutico. Platón es más bien impreciso e inconcreto en lo tocante a este punto, pero es dudoso si el ciudadano común recibirá su enseñanza a la manera del esclavo de Menón —por medio de preguntas y respuestas y descubriendo él mismo las cosas—, por más que el método dialéctico, en el sentido primero de pregunta y respuesta, pueda ser usado a todos los niveles. En todo caso, el ciudadano común no alcanzará el nivel en que se estudia la interrelación de estas ciencias, nivel que ha de ser alcanzado mucho antes de que la dialéctica, en su sentido filosófico más alto, pueda comenzar. Sólo cabe concluir que, con sus copas y manzanas, el niño alcanza exclusivamente el nivel logrado por el filósofo de la *República* antes de los veinte años, momento en que comenzaban las ciencias propedéuticas en serio. Más allá de este punto, todas las ciencias matemáticas tienen por objeto abstracciones, y, cuando usan diagramas concretos, lo hacen sólo como representaciones de las realidades que estudian. Para el hombre común, las manzanas y las estrellas son y siguen siendo la única realidad que conoce. Le

corresponde solamente un certificado de información general.

Cuando recorremos la exposición platónica del sistema educativo —notablemente coherente desde el principio hasta el fin— nos encontramos con dos niveles fundamentales, y después, al precisar más, con tres. La función de cada uno de ellos puede ser entendida perfectamente a la luz de su psicología: también en ésta nos encontramos con que el alma humana está dividida en tres «partes» o «aspectos»; los dos inferiores pueden fácilmente agruparse frente al tercero.

Para lograr una comprensión adecuada del significado del primer nivel en el proceso educativo, la educación infantil, hemos de recordar el pasaje del *Timeo* en que Platón describe el primer contacto del hombre con el mundo. El alma humana —al igual que el alma del mundo— está formada por los círculos entrelazados de lo Mismo y lo Otro, dotados de movimiento propio. Pero pronto surge una gran confusión cuando los dioses la colocan en un cuerpo material y le añaden las partes mortales del alma. El intelecto inmortal queda instantáneamente atado a sentimientos y pasiones irracionales, y juntamente con éstas queda vinculado y encerrado en un cuerpo dotado de movimiento propio, ya que, por ser material, se encuentra en un estado de flujo perpetuo[33]. Para colmo, se derraman sobre él sensaciones desde el exterior, produciendo más disturbios aún. Todo este caos debe ser reducido a orden antes de que el hombre pueda desarrollarse. En todo esto se encuentra la explicación de la insistencia, en otro caso extraña, de Platón en el importante papel que desempeña el movimiento con-

---

[33] Al estar compuesto de cuatro elementos, cada uno de ellos intenta volver a su lugar propio en el universo. Cf. *Tim.* 43 y sigs.

tinuo durante los primeros tres años de la vida. No es extraño que el niño tenga miedo: debe ser mecido y movido de forma que el movimiento relajante que proviene del exterior pueda apaciguar la tormenta loca interior (791 a). Esto constituye, de hecho, la primera obligación del niño: dominar el caos interior y ajustarse a sí mismo. El proceso durará toda la vida, pero tiene mayor violencia al principio. Los movimientos irregulares de la infancia deben ser amansados y el principal desarrollo en este nivel se centra simplemente en el plano perceptivo. El niño debe aprender a percibir con precisión. Debe también alcanzar el dominio sobre sus deseos físicos inmediatos, tales como el hambre y la sed, y aquí es donde se establece el punto de contacto con la parte inferior del alma en que estos deseos tienen lugar.

El segundo nivel se concentra en gran medida en el mundo exterior. El niño ha alcanzado ya cierto dominio sobre la confusión desordenada que presidió su entrada en el mundo. Ya reina cierto tipo de orden en su propia casa, y comienza a desear otros placeres. Desea poseer cosas y debe hacer frente a las tentaciones y ambiciones que acompañan a la fijación de su atención en objetos exteriores a sí mismo. Sus sentimientos deben ahora ser educados por medio de la influencia de las artes e inculcándole opiniones razonables en cuanto a los placeres que deben ser buscados y los que deben ser evitados. Esto se logra por medio de la *mousiké* y de la gimnasia. Su objetivo lo constituye el desarrollo sano del cuerpo y del alma. Pero la «parte» del alma con que más directamente se relacionan es, sin duda, el θυμός, espíritu o sentimientos. Esto es todo lo que la mayoría de los hombres logran alcanzar. Poseen, por supuesto, cierto tipo de pensamiento, pero no el que Platón denomina conocimiento. Gracias a la educación adecuada

del deseo o Eros en su sentido más amplio, el hombre asciende gradualmente hasta el amor filosófico de la verdad y la belleza. Pero de forma imperfecta, ya que su intelecto está educado solamente en la ciencia práctica y, de momento, no llega más allá.

Por encima de estos dos grados inferiores, y *sólo si sus resultados han constituido un éxito,* viene la educación superior del rey-filósofo. Es evidente que, en este caso, se trata fundamentalmente del intelecto, la parte más alta del alma [34]. Esta forma de educación superior no aparece en modo alguno en las *Leyes.* Hay, sí, ciertas afirmaciones dispersas, pero enfáticas, de que la sabiduría continúa siendo el último objetivo y que la organización del Estado debe apoyarse en ella; que la virtud auténtica significa la armonía entre el carácter y la razón, armonía que sólo alcanzan en la vejez los hombres mejores, así como otras afirmaciones por el estilo [35]; en las páginas últimas, en fin, Platón aclara sobradamente que todo el éxito del Estado depende de que los gobernantes posean la misma sabiduría que el filósofo de la *República.* Todo arte, nos dice, debe conocer su objeto, como la medicina conoce la salud. También el político debe conocer la meta de la política —σκοπός πολιτικός—, pues, en caso contrario, la ciudad entera no podrá ni ver ni entender. El objetivo de la política no puede ser más que uno: la bondad. Los guardianes deben conocerla, así como las diferencias existentes entre los distintos tipos de virtud. Se hace necesaria, por tanto, una «educación más exacta», ya que éstos han de reducir la unidad a multiplicidad y la multiplicidad a unidad; han de captar la unidad de la Forma más allá de la multiplicidad de las cosas

[34] En él se incluye, por supuesto, cierto tipo de ἐπιθυμία, el Eros filosófico. Cf. *sup.*, págs. 210 y sigs.

[35] 710 a-b; véase también 818 e, 688 b, 692 c, 730 c., etc.

particulares. E, igual que conocen esto, deben también conocer la Belleza y Bondad y todo lo importante. Mientras que los demás hombres se limitan a obedecer la voz de la ley, ellos deben ser capaces de dar explicación de la existencia de los dioses y, por supuesto, de todo aquello que sea susceptible de explicación racional[36].

III. EL CONOCIMIENTO COMO VIRTUD

Hemos visto cómo Platón mantuvo hasta el fin su convicción de que los hombres pecan por falta de conocimiento; hemos estudiado también el tipo de educación que aconseja. Ahora podemos intentar aclarar con mayor exactitud la naturaleza de este conocimiento.

Con frecuencia se alude a él en términos generales; pero, cuando se pretende distinguirlo específicamente frente a otras formas de conocimiento, recibe el nombre de νοῦς o νόησις. El νοῦς o mente constituía también la fuerza rectora del universo en Anaxágoras, si bien es cierto que este filósofo sólo lo utilizó para dar explicación del comienzo del movimiento; esto último precisamente defraudó a Sócrates[37], quien pensaba que, si el universo está dirigido por un plan, éste debería tenerse en cuenta en la explicación de cada una de sus partes. Los hombres, por tanto, no podrán conocer el porqué de una cosa hasta que sean capaces de explicar cómo armoniza esta cosa con el plan universal. Con sólo que los hombres fueran capaces de adquirir

[36] Véase 961 hasta el final; especialmente 961 e, 962 a, 962 d, 963 a. 965 b, 966 c, 968.

[37] *Fedón* 97 c - 98 c.

este conocimiento, su conducta estaría inevitablemente de acuerdo con este plan. Platón, por su parte, nunca dudó de que, si el mundo estaba dirigido de esta forma, debería estar dirigido hacia el bien.

Nuestra búsqueda se hará más simple si comenzamos por eliminar aquellas cosas que Platón nos dice claramente que *no* es el *Nous*.

Hemos visto ya en los diálogos de la primera época que no se trata de un conocimiento técnico. Así, se nos dice en el libro primero de las *Leyes* que un buen general ha de poseer no sólo la ciencia de la estrategia, sino también la capacidad de vencer el miedo (639 b). Es decir, ha de poseer no sólo la técnica de su oficio, sino también la virtud, en este caso la virtud del valor. Ahora bien, un hombre puede ser capaz de ello, como los guardianes auxiliares de la *República*, con sólo que posea la opinión verdadera. Pero esta opinión verdadera, a su vez, depende del conocimiento de los auténticos gobernantes. El *Nous*, por tanto, es distinto de todas y cada una de las ciencias y oficios particulares, y se sirve de todas ellas, como se nos decía en el *Eutidemo*[38].

La sabiduría en que consiste el *Nous* no se identifica tampoco necesariamente con un deseo indiscriminado de saber cosas que sólo puede conducir a la adquisición de una multiplicidad informativa inconexa. Esto se pone de manifiesto en un divertido pasaje de la *República* en que se distingue el auténtico filósofo de todos aquellos que, siempre ávidos de novedades, corren de un lado para otro asistiendo a todas las representaciones dramáticas o corales en su pasión por enterarse de ellas (475 d). Es cierto que les gusta ver y oír cosas, pero su deseo de ver y oír se limita

[38] *Supra*, 336. Cf. *Leyes* 643 d-e.

exclusivamente a cosas particulares. De la misma forma, quienes gustan de espectáculos y sonidos bellos se distinguen del filósofo, que investiga la naturaleza de la belleza misma. Éste se ocupa de la Idea de belleza, y sólo se interesa por espectáculos y sonidos en la medida en que son expresión de aquélla.

La sabiduría no se identifica tampoco con el simple ingenio (δεινότης) divorciado de una norma de valores éticos últimos. Este tipo de persona es el que nosotros solemos llamar «un cerebro». El *Nous*, desde luego, es mucho más que «cerebro». Esta distinción, claramente establecida en el *Teeteto* (176-177), aparece subrayada de nuevo en las *Leyes* (689 c), cuando el ateniense, después de explicar que la falta de armonía que se origina en el alma cuando las pasiones se niegan a obedecer a la razón es lo que él llama ignorancia, añade:

> Creemos, por tanto, y repetimos esto: a los ciudadanos ignorantes en este sentido no les concederemos autoridad alguna en el Estado. Les acusaremos de ignorantes aunque sean muy inteligentes (λογιστικοί) y estén versados en todas aquellas habilidades que producen agilidad mental. En cuanto a los que se encuentren en el caso contrario, los llamaremos sabios, por más que, como reza el refrán, no sean capaces ni de leer ni de nadar, y les daremos el poder, precisamente por ser sabios.

Platón está poniendo de relieve en este texto la necesidad de que haya armonía en el alma. Si falta ésta, ninguna suma de inteligencia o cerebro podrá proporcionar a la gente la sabiduría que es bondad. Esto no significa, por supuesto, que la sabiduría suprema pueda ser alcanzada sin saber leer, sino sólo que algunos hombres bien ejercitados se encuentran más lejos de ella que los ignorantes dispuestos a seguir a sus superiores. Esto es importante.

El *Nous* significa claramente mucho más que una simple capacidad para la gimnasia mental. Aquellos que utilizan su cerebro exclusivamente en beneficio propio no son hombres sabios, sino villanos (πανουργία ἀντὶ σοφίας, *Leyes*, 747 c). Hemos de ver brevemente qué es lo que se requiere además para la sabiduría, pero podemos observar de pasada cómo la comprobación de que un conocimiento incompleto es algo peligroso fue lo que condujo a Platón a ver el peligro de poner en cuestión los primeros principios, a no ser que se vaya más allá de ellos para establecer un fundamento nuevo y más sólido para la vida buena. De aquí el extraordinario cuidado con que son seleccionados en la *República* aquellos a quienes se va a enseñar la dialéctica; de aquí también la implicación, a veces, de que la enseñanza indiscriminada de Sócrates puede haber causado daño en algunos casos (por ejemplo, *Filebo*, 15 e).

La suprema sabiduría no se identifica, por tanto, ni con el simple conocimiento técnico, ni con el ansia indiscriminada de saber, ni con la mera capacidad intelectual. Para descubrir en qué consiste debemos plantearnos la cuestión desde tres ángulos distintos: el metafísico, el lógico y el psicológico. Es decir, cabe estudiarlo atendiendo a su objeto o contenido, como método de pensamiento y como proceso psicológico.

El objeto del conocimiento supremo lo constituyen, evidentemente, las Ideas. Pero el conocimiento de las Ideas no significa sólo la comprensión de la Verdad, de la estructura del universo, sino también de las realidades morales y estéticas que le son inherentes, así como su plan y el porqué de todas las cosas. Incluye, por tanto, lo que podríamos denominar el sentido de los valores auténticos; el conocimiento del bien y del mal, de la belleza y de la bondad, así como de la verdad. La relación que guarda con la mera

capacidad intelectual o ingenio es semejante —podemos suponer— a la clara distinción que Platón trazó en el *Fedro* entre el boticario y el médico y, también, entre el simple técnico y el artista[39]. El conocimiento técnico puede indicarnos cómo hacer algo; el filósofo sabe cuándo y por qué deben ser hechas las cosas. El conocimiento de la realidad suprema como verdad es el conocimiento de las leyes de la naturaleza; este conocimiento como bondad proporciona el sentido de los valores morales[40]. Todo esto pertenece al filósofo en virtud de su conocimiento de las Formas eternas. Platón no pensó que había resuelto todos los misterios del universo ni que el conocimiento perfecto de la realidad le perteneciera a él o a cualquier otro hombre, pero sí pensó que podía señalar el camino por el cual debía de ser buscado.

Como método de pensamiento, el *Nous* constituye un método científico que incluye en su aplicación tanto la inducción como la deducción. Se investigan los indicios, se hace una hipótesis y se examinan sus consecuencias, ya que toda suposición debe ser tal que no esté en contradicción con los hechos. A continuación se examina esta hipótesis en sí misma y se busca una explicación para ella juntamente con otras por medio de otra hipótesis más fundamental y de aplicación más universal. Hemos de estar dispuestos siempre, en efecto, a cancelar cualquier hipótesis que no encaje o bien con los hechos o bien con verdades de tipo superior (ἀναιρεῖν τάς ὑποθέσεις). Todas las ciencias particulares parten de uno o más axiomas, y no les corresponde ir más allá. Platón denomina διάνοια a este proceso de razona-

---

39 Cf. *sup.*, pág. 323.

40 Por tanto, el tipo clásico de quien es muy capaz en su propio oficio (sea en ingeniería o en humanidades clásicas), pero es ignorante en otros aspectos, carece de *Nous*.

miento que se encierra dentro de unos límites: se trata de la capacidad de razonamiento o, en este sentido restringido, de la ciencia. El filósofo, por su parte, debe ir más allá de estos axiomas fundamentales, someterlos a prueba a la luz de su comprensión ulterior de verdades más elevadas y no descansar hasta que alcance una verdad suprema por relación a la cual pueda ser explicado todo lo demás. Es posible que Platón pensara que todas las matemáticas podían ser deducidas lógicamente a partir de una comprensión adecuada del significado de la unidad y toda la ética a partir de la comprensión del bien. Una y otra, así como la belleza, objeto último de la contemplación estética, no eran para él, en definitiva, sino aspectos distintos de una única realidad[41].

De ahí que Platón insista en que la dialéctica es esencialmente sintética. Lo es a todos los niveles. Ella reúne y unifica todos los fenómenos particulares bajo una Forma, un género; y, como se explica en el *Sofista*, ella capta las relaciones posibles entre las Formas mismas, introduciendo la clasificación en el mundo noético. Toda clasificación es también, por supuesto, una división, dado que toda síntesis implica la eliminación de lo irrelevante. De ahí que el proceso pueda ser considerado ya como una reunión en grupos, ya como una separación en grupos (διαίρεσις). Este proceso de división —dicotómico, a ser posible— aparece desarrollado de forma completa en el *Sofista* y en el *Político* y ya alumbrado en el *Fedro*. El secreto de su éxito estriba en que cada clase posea una cualidad común, cierta Forma que justifique el que sus miembros sean agrupados en un con-

[41] Véase F. M. Cornford, «Mathematics and dialectic in the Republic, VI-VII», *Mind*, xli, N. S. 161, págs. 37-52 y 173-90, donde hay un excelente análisis del *Nous* en sus tres aspectos. Cf. también *sup.*, pág. 56.

junto. Y, puesto que las Formas constituyen para Platón la única realidad positiva y el éxito del método depende de la captación de éstas, resulta natural que subraye el aspecto sintético cuando describe las cualidades esenciales del dialéctico.

Sus descripciones del proceso psicológico implicado en la captación de las Formas resultan vagas y metafóricas. Más aún, no podía ser de otra manera. Hemos visto cómo distingue claramente el *Nous* de la habilidad para el razonamiento a partir de premisas dadas. Con ello hizo Platón una aportación valiosa para la psicología de la mente: pues es bien conocido que la facultad de conocimiento deductivo es diferente de la facultad de inducción. Acumúlense cuantos datos se acumulen, no resultará a partir de ellos la percepción de lo universal: no basta, como dice Sócrates en el *Menón*, reunir en un mismo lugar todas las abejas del mundo; esto no nos dará, por sí mismo, una definición de abeja. Han de *verse* las propiedades que son comunes a todas ellas. De esta forma, también el matemático ve las premisas implicadas en una conclusión. En un caso y en otro se trata de un salto o brinco de la mente: esto es «ver» una idea. Platón expresa siempre el proceso de captación de una Forma por medio de la metáfora de la luz y de la visión. Él fue quien usó por primera vez la expresión «los ojos del alma», llevando adelante sus implicaciones. Aparece en la magnífica comparación del bien supremo con el sol, en la parábola de la oscuridad de la caverna, y disperso en mil lugares a lo largo de sus escritos.

Cabe denominar a este proceso «intuición»: se trata de su equivalente más cercano. Pero ésta no advendrá a aquellos que no han seguido hasta el fin el duro camino de la educación científica. No se trata de una alternativa barata y fácil frente al intelecto; es más bien la culminación de

la búsqueda intelectual, el fogonazo de luz que ilumina a aquellos —y solamente a aquellos— que han hecho un estudio exhaustivo de su materia. Esto es lo que parece querer decir Platón con la palabra *Nous,* aquella forma suprema de conocimiento que ha denominado inteligencia a falta de una palabra mejor: la captación por la mente de lo universal por encima y más allá de lo particular y, con ella, un conocimiento de los valores últimos estéticos y morales, la capacidad de pensar con claridad y lógicamente y de ver las relaciones universales que existen en el mundo fenoménico, la facultad de saltar hasta una conclusión correcta basada en un conocimiento completo de los hechos disponibles.

Pero ¿por qué —cabe aún preguntar— este conocimiento no puede ser mal utilizado? ¿Por qué es imposible actuar con intención mala o egoísta si se está en posesión de toda esta sabiduría? Nuestro estudio de la concepción platónica de la educación y del Eros nos proporciona su respuesta. Aunque las emociones de un hombre hayan sido educadas adecuadamente, es decir, aunque sus pasiones primitivas hayan sido encarriladas dentro de los canales de los deseos que fluyen hacia la verdad, nunca tendrá dentro de sí mismo la fuerza impulsora necesaria para empujarle hacia adelante en el duro camino del aprendizaje científico o para impulsarle a lo largo del duro sendero que una vez y otra se ilumina gracias al fogonazo de la inteligencia en que consiste la aprehensión de valores y Formas siempre más elevadas y más universales. Y, si llega a poseer este conocimiento de los valores reales, si llega a conocer lo verdadero y lo bueno, si llega a comprender el plan del universo, no le será posible actuar contra él en provecho propio, porque este plan es bello así como verdadero y bueno, porque su belleza satisface en grado máximo a este Eros, a este autén-

tico amor a la belleza sin el cual nunca habría llegado tan lejos. No le queda sino desear que el mundo sensible se acerque a la belleza Ideal que ahora contempla, y necesariamente ha de hacer lo que pueda para lograr su realización. Viviendo por encima de intereses míseros en la adoración amorosa de la verdad suprema y siendo él mismo un ser armonioso que ha superado todos los conflictos de su propia alma, el filósofo platónico intentará irremisiblemente y en todas partes imponer la armonía sobre el caos, es decir, cambiar el mal en bien. Su conocimiento es, efectivamente, bondad.

VIII

POLÍTICA

Hemos visto cómo el filósofo triunfó en Platón sobre el «poeta». Pero, aunque subordinó de hecho su arte tanto en la práctica como en la teoría, continuó siendo hasta el fin uno de los más grandes escritores del mundo. Desgraciadamente, no fue posible una solución tan feliz en lo que se refiere a otros dos aspectos de la naturaleza versátil de Platón: el maestro y el político. Platón se convirtió en maestro únicamente porque no le fue posible —o, al menos, así lo pensó— desempeñar un papel útil en política en la Atenas de su tiempo. Y, por más que el teórico venciera también en este caso, nunca fue feliz con su victoria. Más aún, se sirvió de ella para proclamar que en un mundo sano no debería haber existido en absoluto tal conflicto o incompatibilidad.

En la carta séptima[1] tenemos una explicación de las razones que le movieron a retirarse de la vida pública. Tenía alrededor de veintitrés años cuando los treinta tira-

[1] 324 c - 326 b. La carta séptima es considerada casi unánimemente como auténtica. Cf. Harward, *The Platonic Epistles*, pág. 76.

nos —con su tío Critias a la cabeza— llegaron al poder en el año 404 a. C. Todo el mundo esperaba que un hombre joven dotado de su rango aristocrático y su educación se forjaría una carrera pública, y él mismo nos cuenta que sus parientes y amigos, que estaban en el gobierno, lo reclamaron para hacerlo bajo su régimen. Al principio estaba deseoso y empeñado en creerles cuando proclamaban que su única finalidad era corregir los males de la democracia. Pero pronto se disgustó ante sus medidas represivas y su pretensión de implicar a Sócrates, juntamente con otros, en sus designios criminales. Esto le hizo retirarse de la vida pública. Cuando, poco después, se restauró la democracia, retornó con ella la esperanza. Los demócratas hicieron gala de una moderación encomiable en el trato con sus enemigos de antes, y parece que Platón estuvo a punto de entrar en la política. A continuación vino el juicio de Sócrates. La muerte de su adorado amigo sumió en la desesperación al joven Platón. Parecía no haber esperanza de cordura y moderación ni por parte de los oligarcas ni por parte de los demócratas. Una vez más se retiró disgustado, y esta vez no logró recuperarse ya. Vio cómo los hombres injustos se situaban en el poder y las leyes se multiplicaban, siendo objeto de burla abiertamente. La vida política no ofrecía ningún puesto para un hombre honrado, y llegó a la conclusión de que todos los estados de Grecia eran mal gobernados por hombres ignorantes, y que la única esperanza para el mundo se encontraba en «el estudio justo de la filosofía», que sólo la sabiduría y el conocimiento podían ofrecer una salida. Entonces se consagró al estudio y a la enseñanza de su sabiduría. En esta carta séptima podemos leer también la patética narración de sus viajes a Sicilia cuando, más adelante, fue requerido por su amigo Dión para poner en marcha la educación tardía del joven Dioni-

sio, tirano de Siracusa, dentro del prototipo de gobernante sabio que con tanta viveza había descrito en la *República*. Platón lo intentó en dos ocasiones distintas. Nunca albergó una esperanza excesiva de éxito y, cuando comenzó por segunda vez a la edad de sesenta y siete años, sabía que el fracaso era prácticamente seguro. Sin embargo, él, que había soñado en su juventud con dirigir su propio país, se atrevió, ya en su vejez, a no rechazar la única oportunidad —de todos modos, remota— de poner en práctica sus teorías políticas. Nos cuenta él mismo que su móvil principal fue un intenso sentimiento de vergüenza de que pudiera comprobar que no pasaba de ser un simple fabricante de teorías[2]. El rasgo que nos ofrece interés especial no es que fracasara, sino que lo intentó.

Pero las puertas de la vida pública nunca pudieron haber estado cerradas en la misma Atenas para un hombre de su alcurnia y, posteriormente, de su reputación. En todo caso, el problema no consistía en convertir a un hombre solo, sino a todo un pueblo. Y el pueblo solamente quería prestar oídos a lo que le agradaba. No le hubieran soportado y tampoco él los habría engañado. Nos vienen a la memoria las palabras de Sócrates en la *Apología* (31 d):

> Sabéis muy bien, señores, que si hubiera intentado hace tiempo intervenir en política, hace tiempo habría sido ejecutado sin ser útil ni para vosotros ni para mí. No os enfurezcáis conmigo por deciros la verdad: nadie puede permanecer vivo si se enfrenta radicalmente con vosotros o con cualquier otra masa e impide que cometáis acciones erróneas e ilegales en el Estado. Si un hombre lucha realmente por la justicia, ha de llevar una vida privada y no pública.

---

[2] 328 c: αἰσχυνόμενος μὲν ἐμαυτὸν τὸ μέγιστον, μὴ δόξαιμί ποτε ἐμαυτῷ παντάπασι λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναί τις.

No es el peligro, sino la inutilidad de intentarlo, lo que debió retraer a Platón. No hay un eco encolerizado de su amargo desencanto en el pasaje de la *República* (496 c) en que dice a propósito de los auténticos filósofos:

> Quienes han gustado de la filosofía y saben cuán dulce y feliz es su posesión, cuando han comprobado también la locura de la mayoría, que prácticamente nadie actúa sensatamente en los asuntos públicos, que no existe nadie en quien pueda encontrarse un aliado para la lucha en pro de la justicia, y se encuentra vivo, entonces —como un hombre que ha caído entre bestias salvajes y le ocurre que ni quiere asociarse a los demás en hacer injusticias ni es tampoco suficientemente fuerte como para oponerse él solo a su salvajismo, ya que perecería antes de lograr ningún provecho para su patria o para sí mismo, siendo inútil para sí y para los demás—, teniendo todo esto en cuenta, se mantiene retirado y se ocupa de sus propios asuntos. Como un hombre que se refugió bajo una pared en una tormenta de lluvia o de huracán cargado de polvo, el filósofo está contento, viendo a los demás enfangados en la ilegalidad, si es que le es posible de alguna manera vivir su vida presente, libre de injusticia e impiedad, y, de esta forma, alcanza la muerte con felicidad, buena voluntad y bella esperanza.

Sin embargo, a pesar de que su grandeza había desaparecido y su esplendor se había marchitado, la Atenas de la época de Platón no estaba ni tan monstruosamente gobernada ni tan absolutamente degenerada. La culpa se encuentra más bien en el carácter del filósofo. Su base aristocrática juntamente con su capacidad intelectual le convirtieron —podemos estar seguros de ello— en un hombre que no podía soportar alegremente a los necios. Y, si descargaba su desagrado sobre la ignorancia y los prejuicios crasos de sus contemporáneos, temperamentalmente estaba incapacitado para dirigir a unos hombres masificados, ya que era

incapaz de aceptar todos esos compromisos y pequeños engaños diplomáticos que necesariamente han de practicar incluso los mejores políticos democráticos y que practican, de hecho, todos los estadistas, con la posible excepción de un tirano omnipotente.

Sólo teniendo en cuenta esta experiencia personal de Platón nos será posible comprender su actitud ante los políticos —si no ante la política— y sus críticas amargas y duras contra ellos. Éstas son especialmente violentas en sus primeras obras, hasta la *República* inclusive. En sus líneas esenciales, su planteamiento continúa siendo el mismo siempre, y cabe decir que la única evolución de su actitud general consiste en que la ira se va transformando en desesperación. Pero, en él, ni siquiera la desesperación resulta estéril o vana. Y, por más que renuncie a su ideal, intentará mostrar el camino que conduzca a mejorar la estructura real de las naciones.

En los diálogos del primer período no aparece una teoría política realmente completa, si bien la tónica está acuñada desde el principio: la política es una ciencia (τέχνη) y su finalidad es hacer de los ciudadanos unos hombres mejores. Es, por tanto, una forma de conocimiento, a saber, conocimiento del bien y del mal. Desde estos supuestos se ataca a los políticos a causa de su ignorancia. Esta actitud aparece con toda claridad en el *Gorgias*. Recordaremos cómo Calicles, el hedonista radical de este diálogo, es a su vez un ambicioso político, «un cortesano del *demos*» (481 d). Sócrates le indica que el precio del éxito político consiste en hacerse lo más parecido posible al pueblo, dado que «todo el mundo quiere oír discursos acomodados a su propio carácter» (513 c). El resultado es que el pueblo se convertirá en el dueño de tu alma, en vez de ser tú quien gobierna al pueblo. El auténtico objetivo de la política

consiste, sin embargo, en hacer mejores a los ciudadanos (515 c, 517 c). Ningún estadista ha logrado esto jamás, ni siquiera Pericles o Cimón, Milcíades o Temístocles. Este ataque contra los nombres más respetados de la historia ateniense constituye una completa blasfemia para Calicles, y Sócrates pasa a demostrar su punto de vista no sin cierto toque de ironía. El oficio de Pericles consistía en cuidar de los hombres. Pero parece que no desempeñó bien su oficio, ya que aquéllos le trataron al fin de su vida peor que le habían tratado nunca antes, de donde podemos concluir que Pericles excitaba sus peores pasiones en vez de controlarlas. Volviendo a su distinción anterior entre los médicos y los cocineros[3], Sócrates compara a los grandes estadistas atenienses con estos últimos. Proporcionan al pueblo comidas agradables en forma de puertos, arsenales, dinero, etc., sin preocuparse del uso que se haga de ellos. No se preocupan en absoluto de la verdad. Y, aunque resultaría inadecuado cargarles con la responsabilidad de todas las desgracias actuales, sí deben cargar con su parte de culpa. Sócrates concluye su ataque con la afirmación de que quizá sea él mismo el único político auténtico, puesto que sólo él pretende hacer mejores a los hombres (521 d).

En otros diálogos de este período aparece también una crítica de este tipo, siempre con motivo de la ignorancia, de no haberse dado cuenta de que la política es una ciencia. Los políticos se muestran incapaces de enseñar esta ciencia a nadie, demostrando con ello que no la poseen; más aún, algunos de ellos no se han percatado siquiera de que se trata de una ciencia[4]. En este sentido es reprendido Alcibíades en el primer diálogo que lleva su nombre.

[3] Cf. *sup.*, págs. 318 y sigs.
[4] Véase *Protágoras* 319 e, *Alcibíades* 118 d, *Menón* 93, *Laques* 179 d.

Sócrates le indica que la ambición no cualifica para la vida política. Cuando se le pregunta acerca de qué aconsejaría a los atenienses, el joven contesta con espontaneidad: acerca de aquellas cosas que sabe mejor que ellos. Lo cual, al investigarlo, resulta ser cuándo es justo hacer esto o lo otro, el conocimiento de lo justo e injusto. Alcibíades —con gran sorpresa por su parte— no lo posee, al parecer. Vale también la pena señalar la afirmación de que la cosa más necesaria en un Estado es la amistad y la concordia (φιλία, ὁμόνοια)[5]. La fuerza de esto es sacada a relucir totalmente en la *República*.

Protágoras se confiesa maestro de la ciencia política (πολιτικὴ τέχνη). Pero debe notarse que la desvincula de toda educación auténticamente científica. La aritmética, la astronomía, la geometría, la música (los estudios preparatorios de la *República*) son, nos dice (*Protágoras* 318 e), realmente innecesarias. De esta forma pretende enseñar un tipo particular de excelencia o virtud. Sócrates ataca esta postura desde dos ángulos. En primer lugar, exige a Protágoras que responda a las objeciones que señalan que el objeto de su enseñanza no es enseñable en absoluto: los atenienses permiten a todo el mundo que aconseje sobre temas de política general; los políticos son incapaces de enseñar a sus hijos, etc. El mito de creación por medio del cual responde el sofista no resuelve en realidad la dificultad, al mantener que la virtud es innata y también enseñable. Pero Sócrates se declara satisfecho y, volviendo al problema de la unidad de la virtud, obliga a Protágoras a conceder que todas ellas son una. Esto implica que es imposible enseñar solamente una forma particular de excelencia, y más tarde veremos en la *República* que la educación cien-

[5] *Alcibiades* 126 c; cf. *Clitofonte* 409 d-e.

tífica rechazada por el sofista constituye una parte esencial de la preparación del estadista.

El *Menón* formula una distinción entre conocimiento y opinión verdadera. Ya hemos visto que esta última capacita a los guardianes para ser buenos sin que hayan de ser necesariamente sabios[6]. Esta posibilidad queda garantizada también aquí a los políticos, quienes pueden, por tanto, actuar justamente sin saber por qué. Pero la enorme inestabilidad de la opinión es subrayada ampliamente al referirse a ellos.

En el *Eutidemo* Sócrates busca brevemente definir el conocimiento ético supremo por medio de un argumento peculiar. Este conocimiento recibe el nombre de «la ciencia regia», así como el de dialéctica. Se trata de aquella ciencia que se sirve de todas las demás, y no se establece diferencia alguna entre ética y política[7]. Es bien conocido que esta identificación no es peculiar a Platón. Estaba implicada en la enseñanza de los sofistas y representaba el punto de vista general de los griegos. Éstos no establecían ninguna diferencia entre un ciudadano bueno y un hombre bueno, de forma que la afirmación platónica según la cual el objetivo del gobierno se encuentra en el bienestar moral de los ciudadanos no debía sonar a algo extraño para los habitantes

---

[6] Véase *sup.*, pág. 342.

[7] Cf. *sup.*, pág. 337. Sin embargo, al fin del diálogo se alude a aquellos que son mitad filósofos y mitad políticos y que, por ello, son peores que cualquiera de ambos tipos por separado. Ambas, filosofía y política, son buenas consideradas como cosas distintas. En cualquier caso, no se trata de un análisis de cada una de ellas, sino sólo de una forma de describir a Eutidemo y a su hermano. No es necesario, por tanto, concederle mayor importancia. Después de todo, se trata de actividades distintas en la práctica, por más que idealmente debiera ser de otro modo. Sin embargo, se trata de una distinción no usual.

de una ciudad-estado que era el foco de la vida religiosa, social y artística, así como de la vida política. E, independientemente de nuestras teorías políticas modernas, no debería olvidarse el hecho de que todos los Estados modernos actúan en cierta medida sobre la base de la teoría griega. Se prohiben el opio y otras drogas a causa de los desastrosos efectos que producen en sus víctimas; la homosexualidad es un delito según la ley española incluso cuando se base en el consentimiento y afecto mutuo; se restringe el uso del alcohol de una forma o de otra. Podrían multiplicarse los ejemplos tomados de todos los países para demostrar que el Estado continúa ocupándose del bienestar moral de sus ciudadanos, con la única diferencia de la amplitud de su intervención. Cabe decir que ningún Estado puede considerarse como sano si no está compuesto por individuos moral y físicamente sanos. Éste es exactamente el punto de vista griego, en el cual ética y política aparecen vinculadas muy estrechamente.

Hasta aquí llegan los diálogos primeros: la política está orientada a hacer mejores a los hombres y, para ello, se requiere el conocimiento del bien y del mal. Los políticos carecen de este conocimiento; cuando actúan justamente es, a lo sumo, porque hacen una conjetura feliz, por así decirlo. Para convertirse en gobernante en el sentido más auténtico es necesario adquirir el «conocimiento regio», que rige a todos los otros. Además, como Sócrates dice a Alcibíades, es necesario tener también conocimiento de sí mismo, y sólo así resulta posible alcanzar el auténtico conocimiento de lo justo e injusto, ordenar la conducta propia y ofrecer buenos consejos al Estado.

En el libro primero de la *República* nos encontramos en seguida situados en el plano político cuando el sofista Trasímaco define lo recto o justo (τὸ δίκαιον) como la ven-

taja del más fuerte (338 c). Interpreta la expresión «más fuertes» refiriéndola a los que están en el poder en el Estado; éstos hacen las leyes para provecho propio, y es justo que los ciudadanos comunes las obedezcan. Pero, urgido por Sócrates, tropieza en seguida con dificultades. Sócrates señala, en efecto, que los gobernantes pueden equivocarse en cuanto a su propio provecho; en este caso, ¿les obedeceremos?

Pero Trasímaco no se deja cazar tan fácilmente. Sale al paso de la objeción con una argumentación ingeniosa que, después de todo, da juego a Sócrates, a saber, que, cuando un gobernante comete un error, no es auténtico gobernante en mayor medida que un médico que prescribe una receta equivocada es médico en sentido estricto, al no actuar de acuerdo con la ciencia de la medicina (340 d). Esto implica que la política es también una ciencia, una forma de conocimiento. Ahora bien: de acuerdo con Trasímaco, el objetivo de la ciencia política consiste en ser útil a quien la posee; Sócrates hace ver que no ocurre lo mismo con ninguna otra ciencia o arte. Cada una de ellas posee un objeto o resultado al que se dirigen sus preocupaciones, y lo mismo ocurre con la política: ésta se preocupa de su objeto y aspira a hacerlo tan bueno y feliz como sea posible. Es cierto que un médico o un político pueden llegar a hacerse una fortuna, pero esto no se debe a su excelencia en su propio oficio, sino a que, además, poseen otra virtud distinta, la de hacer dinero (346 e):

> Por tanto, Trasímaco, es evidente que ningún oficio o gobierno produce su propia ventaja, sino, como hemos dicho hace poco, la de su objeto. Busca beneficiar a éste, a pesar de que sea más débil, y no beneficiar al más fuerte. Por eso te acabo de decir, mi querido Trasímaco, que nadie se empeña en gobernar ni en intentar poner en orden los asuntos de los

> demás. Desea una recompensa porque el hombre que pretende gobernar bien y prudentemente nunca actúa y ordena en su propio beneficio, sino en beneficio de su gobernado, según su oficio exige.

La remuneración fáctica —sea en dinero o en honores— no puede atraer al hombre bueno; su oposición a hacerse cargo del gobierno, sin embargo, será castigada por dejarse gobernar por aquellos que son peores que él. Si contáramos con una ciudad compuesta de hombres buenos, todos ellos intentarían negarse a gobernar, ya que no estarían expuestos a ser mal gobernados [8].

Sócrates desaprueba de esta manera la tesis sofista del gobierno del más fuerte en provecho propio. El ideal egoísta de un Trasímaco o un Calicles no constituye el auténtico arte del gobierno, sino todo lo contrario a éste. Su ideal primitivo no puede conducir sino al enfrentamiento y a la discordia, como ocurre siempre con la conducta mala (352 a-c); avistamos un gobierno basado en el consentimiento y en la concordia, así como también en el auténtico conocimiento de lo que es bueno para el conjunto de los ciudadanos.

Cuando, en el libro segundo, Sócrates procede a fundar su Estado ideal, el primer principio que enuncia es el de que la organización política tiene su origen en que los hombres necesitan unos de otros (369 b):

> Una ciudad o Estado (πόλις) surge a causa de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo (αὐτάρκης). Necesitamos de muchos otros.

Los hombres, pues, se necesitan entre sí. En primer lugar, estamos necesitados de comida, cobijo y vestido.

[8] Cf. *Rep.* 489 b, 519 c-d. Véase también *sup.*, pág. 272, n. 33.

Supongamos, por tanto, un granjero, un constructor, un tejedor y un zapatero. ¿Cómo se reparten el trabajo? ¿Cada uno de ellos atenderá a todas sus propias necesidades, o, más bien, uno de ellos se encargará de la agricultura, otro de la edificación, etc., para todos los demás? La segunda es, a todas luces, la mejor alternativa; y esto, por dos razones: en primer lugar, porque los hombres nacen con habilidades distintas, de forma que uno desempeñará mejor cierto oficio, y otro, otro. Y aun cuando no fuera así, un hombre que se especializa en un trabajo hará siempre lo que deba hacerse en el momento más oportuno. En la agricultura, por ejemplo, deberá acomodarse al tiempo y a las estaciones. De esta forma adopta Sócrates el principio de la división del trabajo y de la especialización, explicando de la manera más sencilla que se trata del sistema más adecuado a la naturaleza de los hombres y más efectivo. Este punto es importante, y lo utilizará ampliamente cuando Glaucón rechace su primera descripción idílica de la vida sencilla como algo no mejor que «una ciudad de puercos» (372 d).

Pero, si hemos de tener todos los refinamientos de la civilización, no tendremos más remedio que admitir en nuestro hasta ahora pequeño gremio de trabajadores imprescindibles una legión de «cazadores e imitadores, músicos, poetas, rapsodos, actores, danzantes, empresarios de teatro, mueblistas de todas clases y especialistas en belleza» (373 b). Deberemos contar con más empleados, nodrizas, barberos, cocineros, porqueros, vaqueros, etc. (la vida sencilla era vegetariana). En este «Estado febril» resultará que la tierra no bastará ya para alimentar a la población, una vez que los hombres hayan comenzado a caminar por el sendero codicioso que lleva a la acumulación sin límites de riqueza. Codiciarán la tierra de sus vecinos y tendremos guerra (373 e):

> No nos fijemos ahora en si la guerra produce buenos o malos resultados, sino solamente en esto: que hemos dado con el origen de la guerra, con la fuente de todos los males que se producen en el Estado, tanto públicos como privados.

Es decir, la guerra tiene su origen en el ansia de propiedad privada, fuente principal de todas las enfermedades sociales. Esta convicción acerca de los males de la propiedad privada constituye un elemento cardinal de la filosofía social de Platón, y tendremos ocasión de volver sobre ello. Pero, si nuestra ciudad ha de estar en peligro de guerra, habremos de tener un ejército y, de acuerdo con el principio ya establecido de la especialización, deberá ser un ejército profesional. Sólo así podrá ser eficiente, insiste Sócrates, anulando el desfasado deseo de Glaucón de un ejército civil.

La obligación de estos soldados profesionales consiste en defender la ciudad de cualquier ataque, y el nombre que les cuadra naturalmente es el de guardianes (φύλακες). Pero la misma importancia tiene también que no utilicen su poder contra sus propios conciudadanos. Se ha de poner, por tanto, sumo cuidado en su educación, descrita con considerable amplitud[9]. El objetivo fundamental de ésta consiste en desarrollar —por medio de una combinación de gimnasia y *mousiké*— conjuntamente su fogosidad y su dominio tranquilo de sí mismos, logrando un equilibrio entre dos aspectos de la naturaleza humana que, a primera vista, parecen incompatibles[10]. Esta mezcla se da en los perros jóvenes: se encolerizan rápidamente con los extraños, pero aman a los que conocen. También nuestros guardianes han de conseguir esto. Sócrates identifica esta segun-

[9] Cf. *sup.*, págs. 355 y sigs.

[10] Cf. *Político, inf.*, págs. 428 y sigs.

da cualidad por medio de un gracioso juego de palabras con el amor a la sabiduría (φιλομαθής, el que ama lo que conoce —el que ama el conocer—, el que ama el conocimiento, φιλόσοφος, 375 e).

La filosofía, introducida de esta forma ingeniosa, pasa a ocupar definitivamente un lugar, y nos encontramos con que los soldados profesionales se van transformando gradualmente en «guardianes», en un sentido mucho más amplio y profundo que aquel en que lo eran evidentemente al principio. Se han convertido en una casta superior dentro del Estado. Cabe extrañarse de que Platón considerase oportuno confiar tanto poder al ejército en su república ideal. Pero no se trata de un ejército en el sentido usual, y Platón nunca habla de él en tales términos. La educación que se les confiere lo garantiza. Además, un ejército griego era un cuerpo civil; más aún, el cuerpo civil organizado de una forma especial, y siempre fue honrado como tal. También los guardianes de Platón son ciudadanos en el sentido pleno de esta palabra, con una obligación particular e importantísima que cumplir. No ocurre lo mismo con la marina: el hecho de que la marina no sea incluida en la clase de los guardianes y que las *Leyes* (706 b) hablen de ella de forma poco lisonjera constituye un reflejo interesante de los prejuicios atenienses usuales. Sin duda Platón tenía ante sus ojos el ejemplo de Esparta; pero incluso en ésta todos los ciudadanos eran soldados. Cabría pensar que Platón no se daba cuenta de los peligros que entraña una clase militar gobernante, si no fuera por los esfuerzos que hace por lograr que sus guardianes vivan de forma tal que estos peligros queden anulados. Por lo demás, poco importa que en las *Leyes* no exista una clase militar gobernante. Esto era posible únicamente en una república ideal.

Pero necesitamos gobernantes al igual que soldados, e incluso son necesarios mayores cuidados respecto de aquéllos. Su educación es asunto de gran importancia, y aparece descrita en los libros posteriores[11]. De momento nos basta con seleccionar a los más ancianos, más sabios y más dignos de confianza entre los guardianes. De esta forma nos encontramos no ya con dos, sino con tres clases en el Estado: los gobernantes, el resto de los guardianes, denominados ahora auxiliares, y el resto del cuerpo civil. El orden jerárquico aparece ilustrado por medio del mito del nacimiento terrenal, mito que Sócrates desea que su primera generación de ciudadanos acepte: todos ellos nacen de la tierra y deben amar el suelo que los dio a luz (415 a):

> Todos vosotros —así les contaremos la leyenda— sois hermanos en la ciudad. Pero, cuando os hizo, el dios puso oro en la mezcla de aquellos que tienen capacidad para el gobierno, motivo por el cual gozan de la más alta estimación. A los auxiliares los hizo con plata, y a los agricultores y demás obreros, con hierro y latón. Todos vosotros sois de la misma naturaleza, y en la mayoría de los casos produciréis hijos como vosotros; puede, sin embargo, ocurrir a veces que un hijo de plata nazca de un padre de oro, un hijo de oro de un padre de plata, y, en fin, todas las clases pueden dar origen a cada una de las otras. Ahora bien, el mandamiento primero y más importante del dios a los gobernantes es que, por encima de todo, deben examinar cuidadosamente el metal que hay en la mezcla de las almas de los niños. Si un hijo propio resulta tener naturaleza de hierro o latón, no deberán compadecerse de él en absoluto, sino valorarle como se merece y echarle para que se reúna con los trabajadores o agricultores. Si estos últimos, a su vez, tienen hijos de oro o de plata, deberán educarlos para guardianes o auxiliares. Pues existe un oráculo según el cual la ciudad será destruida si llega a ser gobernada por un guardián de hierro o de latón.

[11] Cf. *sup.*, pág. 359.

Ésta es la interpretación aristocrática de Platón respecto de la naturaleza humana; aristocrática en el sentido auténtico, puesto que la única prueba que se acepta es el mérito y no la estirpe. Platón no sufre la ilusión engañosa de pensar que todos los hombres nacen iguales; sabe que no es así. Su principal preocupación estriba en que han de gobernar los mejores. Aunque, en general, un padre «de oro» tendrá un hijo de «oro», sin embargo ha de haber igualdad de oportunidades basadas en el mérito. Es cierto que incluso esta creencia cualitativa en la herencia resultaba tan insoportable para un ateniense como para cualquier demócrata moderno. Muy poco más hallaremos en la *República* acerca de las formas de vida de las clases inferiores en el Estado, pero no debemos olvidar esta tajante afirmación de que la capacidad para aprender y para gobernar ha de merecer reconocimiento, surja donde surja.

En un sistema así resulta fundamental que la clase de los guardianes no llegue a abusar de su situación privilegiada utilizando su fuerza en provecho propio. No deben ser ni ricos ni pobres, ya que la riqueza y la pobreza destruyen por igual la eficacia. Un alfarero, dice Sócrates, que alcanza una fortuna se hace inevitablemente perezoso y descuida su trabajo, se convierte de hecho en un alfarero peor; también sufre su obra si es demasiado pobre para comprar los materiales adecuados (421 d). Lo mismo ocurre con todo tipo de trabajo. Se han de evitar ambos excesos. Cabe observar claramente cómo la mayoría de las ciudades están internamente divididas en dos bandos enemigos, los ricos y los pobres, hasta el punto de que parecen más bien dos ciudades que una sola (423 a). Nuestros guardianes deberán mantenerse en su papel de auténticos protectores del pueblo, listos para eliminar tanto la ilegalidad del interior como las amenazas del exterior. Para asegurarse de ello,

Sócrates hace que vivan en una organización de tipo comunista, sin ninguna propiedad privada (416 d). Vivirán en barracas; la comunidad les proporcionará el sustento, y recibirán la remuneración suficiente para costearse su equipo y sus necesidades vitales, pero nunca tan grande como para permitirles un sobrante al fin del año. No deben tener absolutamente nada que ver con actividades lucrativas. Pero esto no es todo. Tampoco tendrán una familia privada, ni mujeres y maridos (457 c - 464 b), lo que Sócrates espera conseguir por medio de su famoso plan del comunismo de los hijos. Este extraño plan resulta malentendido con frecuencia, y el primer aspecto que debe tenerse en cuenta es que exige un rígido control sexual sobre todos los que se encuentran en edad de procrear. Por medio de una votación fingida por los gobernantes, cierto número de jóvenes «se casarán» en determinadas fiestas y sólo para los pocos días que las fiestas duren. El matrimonio concluye después de éstas. Cabe la posibilidad de muchos matrimonios de este tipo para todos aquellos que gocen de tan buena salud que los gobernantes deseen que haya descendencia de él o de ella. Pero los favoritos sólo pueden, a lo sumo, «casarse» para unos pocos días una y otra vez. Los hijos serán educados por cuenta del erario público, y los padres no sabrán quién es su hijo; a lo sumo podrán saber que pertenece a un grupo de determinada edad, si continúa viviendo. Se toman, por tanto, grandes precauciones para evitar posibles «matrimonios» incestuosos entre padres e hijos, pero no, al parecer, entre hermanos y hermanas[12].

Prácticamente cualquier lector de la *República* tendrá la sensación de que semejante plan es a la vez impracticable e indeseable: impracticable a causa de la continencia

[12] Véase mi artículo en *Clas. Quart.*, 1.927/2.

antinatural que exige, de la votación fingida, del hecho de que los parecidos físicos delatarán la relación intrafamiliar en la mayoría de los casos; indeseable porque violenta las emociones humanas más profundas, ignora absolutamente el aspecto amoroso entre la pareja «casada» y despoja al individuo de la seguridad de su círculo familiar. ¿Por qué, entonces, lo deseaba Platón, aun en su Estado ideal? En parte porque desea controlar el número de población, y tales uniones controladas estatalmente *ad hoc* constituyen una forma de hacerlo. Pero la razón fundamental estriba en que se había percatado de que la familia constituye el punto alrededor del cual giran la propiedad privada y todos los males que ésta trae consigo. De ahí que la ataque de una forma peculiarmente provocativa. En la práctica, los intereses familiares se encuentran a menudo en discordancia con los de toda la comunidad; el hombre trabaja para amasar dinero con el fin de procurar una seguridad a su esposa e hijos, y, al hacerlo, llega a considerar al resto de los ciudadanos como sus competidores, si no como sus enemigos. No cabe duda de que la condena platónica de la familia como «centro de exclusividad» [13] va demasiado lejos; pero no se puede negar que este tipo de conflicto entre lealtades se da de hecho, que a menudo conduce a una conducta antisocial y que el afecto familiar es con frecuencia ciego, egoísta y posesivo. Deberíamos reconocer que todo esto constituye un mal, aun cuando no aceptáramos la forma en que Platón se ocupa de él. No es que desee destruir el amor paternal o filial; al contrario, quiere ampliarlo a todo el Estado, hacer de su clase de guardianes una gran familia con intereses y aspiraciones comunes, entregándose cada uno de ellos a los demás y al bien común.

[13] En expresión de Barker, pág. 219.

Sin embargo, nos da la impresión de que, si bien el afecto familiar habrá perdido, al extenderse de esta manera, el profundo exclusivismo que Platón condenaba con razón, acabaría «aguándose»[14] en este proceso hasta tal punto que ya no tendría el poder de unir a los guardianes como Platón desearía.

La ciudad está llegando a su término. Se trata, por supuesto, de una ciudad-estado griega. Su volumen no debe alcanzar un nivel en que el Estado dejaría de ser una unidad, y Sócrates sugiere la cifra de mil hombres para su fuerza de combate (423 a-b), lo que significaría una clase de guardianes de aproximadamente cinco mil entre hombres, mujeres y niños. Una vez más insiste en la importancia decisiva de comenzar la educación muy pronto, en orden a formar hábitos rectos. De lograrse esto, no habrá necesidad de leyes sobre puntos concretos relativos a formas de actuar y comportarse, ni habrá tampoco necesidad de un código legal minucioso que regule las transacciones en la medida en que se mantengan las leyes ya establecidas (425 e):

> En caso contrario, se pasarán la vida haciendo y rehaciendo este tipo de normas, pensando que al hacerlo han de lograrlo mejor.

Esta descripción de los legisladores perdiéndose en una multitud de leyes que pierden efectividad a medida que ganan en extensión, por carecer de una idea clara sobre la meta última que persiguen y de unos principios generales que deberían guiarlos, es tan sorprendente como verdadera. Desde el principio hasta el fin mantuvo Platón que la educación era más importante que la ley. En cualquier caso, la *República* no era la ocasión adecuada para un

[14] El adjetivo (ὑδαρής) es de Aristóteles, *Política*, II, 1.262 b 15.

código elaborado. Esta tarea la dejó para su vejez, caracterizada por una mayor paciencia.

Una vez establecida la ciudad, deberán aparecer las virtudes (428 a - 434 e): sabiduría, valor, moderación o autocontrol (σωφροσύνη) y justicia o legalidad (δικαιοσύνη), cuya definición constituye el objetivo formal de todo el diálogo. Sócrates encuentra que la sabiduría pertenece esencialmente a los gobernantes, ya que la ciudad es sabia si está sabiamente gobernada. El valor corresponde evidentemente a los guardianes auxiliares, así como a los gobernantes, mientras que la tercera clase ha de tener también moderación. La justicia pertenece también a todas ellas. La moderación se describe como dominio de sí mismo (αὑτοῦ κρείττων), es decir, dominio sobre la pasión y el deseo; la justicia, por su parte, se define como «desempeñar cada uno su propio trabajo» (τὰ αὑτοῦ πράττειν). La distinción no es muy clara, pero, en el Estado, la moderación parece significar que cada uno debería estar satisfecho con su tarea y su posición, y debería reprimir el deseo de un poder superior al que es capaz de desempeñar; esto produce armonía (συμφωνία) y concordia (ὁμόνοια). La «justicia» añade un deseo positivo de desempeñar bien el trabajo propio, la cooperación activa de cada ciudadano para llevar a cabo la tarea y para vivir de la ciudad[15].

Producir un Estado como éste constituye la meta de la política, que, de esta manera, queda descrita de forma más completa que en los primeros diálogos. Cuando se le pregunta si es posible llevarla a la práctica, Sócrates recurre a la más famosa de todas las paradojas platónicas (473 e):

> Mi querido Glaucón: ni las ciudades ni el género humano se librarán del mal, pienso yo, hasta que los filósofos gobiernen

[15] 433 e: ἡ τοῦ οἰκείου ἕξις τε καὶ πρᾶξις.

> como reyes, o bien aquellos que ahora llevan el nombre de rey o gobernante estudien filosofía de manera auténtica y adecuada, hasta que se unifiquen el poder político y la filosofía y hasta que los muchos que ahora van por uno u otro camino no sean definitivamente apartados de ellos.

Esta afirmación es ciertamente paradójica, y es recibida como tal. Pero no es necesario que la reduzcamos a un absurdo pensando en que los metafísicos ojerosos gobiernen el mundo desde la lejanía de su estudio. La palabra griega significa amante de la sabiduría, y Platón piensa en la filosofía tal como era practicada por Sócrates, «el único político auténtico entre todos los atenienses», y también, sin duda alguna, por sí mismo. Los dos libros siguientes constituyen una explicación elaborada de la naturaleza de este amante de la sabiduría que desea que gobierne a la humanidad. Éste tendrá conocimiento de las Ideas eternas, lo que, como hemos visto en otros lugares, lleva consigo un sentido auténtico de los valores, una comprensión de los principios que gobiernan el universo, un amor a la verdad y a la belleza, y, además, una facultad de razonamiento altamente desarrollada. Todo esto sólo puede ser adquirido por medio de una exigente educación de la mente pensante, lo que significaba para Platón el estudio de las matemáticas, la ciencia más altamente desarrollada en su época. ¿Cabe negar que para un estadista es necesaria una preparación mental completa? Protágoras, desde luego, lo negaba: precisamente en este punto es en el que Platón le atacaba. Muchos lo han negado desde entonces sin la misma franqueza. Esta negación es, no obstante, absurda.

Lo que Platón afirma de hecho, en la forma provocativa que le es usual, es que ningún político merece este nombre a no ser que también sea un pensador, un hombre de mirada filosófica, con los ojos puestos en lo fundamental, y

dotado del conocimiento de la dialéctica, es decir, de la capacidad de captar las relaciones universales entre las cosas, de llegar a conclusiones correctas a partir de premisas dadas, y dispuesto a revisar sus premisas siempre que sus conclusiones no se acomoden a los hechos[16]. Si se entiende adecuadamente la verdad fundamental del planteamiento platónico, nadie lo discutirá realmente, a no ser quizá los políticos profesionales que no se acerquen a estas exigencias.

Estos últimos no pasarán de hablar acerca de la capacidad práctica. Pero el rey filósofo no descuidará tampoco la habilidad práctica. A él pertenece el arte regio del *Eutidemo*, que se sirve de todas las habilidades técnicas y cuya tarea consiste en dirigir las actividades de éstas hacia la meta justa: la felicidad auténtica de los ciudadanos, felicidad basada en el comportamiento justo. Cabe, por supuesto, pensar que un conocimiento tan completo es imposible; Platón mismo fue dudando más y más acerca de su posibilidad. Pero esto no libera al estadista de la obligación de buscarlo. Además, un filósofo era para Platón un hombre que ha resuelto los conflictos de su propia alma. Acaso la armonía perfecta constituya otro ideal imposible, pero también es cierto que debe evitarse a toda costa el que unos gobernantes desequilibrados exciten deliberadamente los más bajos instintos humanos de odio y crueldad. Platón apunta en la dirección correcta también en este caso.

A la objeción de Adimanto de que seguramente los filósofos no son útiles en política, Sócrates contesta con una pieza magnífica de sátira política, la famosa parábola del barco del Estado (488 a):

---

[16] Cf. *Rep.* 533 c: τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, etc.

El dueño (i. e., el *demos*) aventaja a todos los demás en corpulencia y fuerza, pero es corto de oído y también de vista, y su conocimiento de la navegación está aquejado del mismo defecto. Los marineros se están peleando entre sí por el gobierno de la nave, pensando cada uno que le corresponde a él, a pesar de que nunca ha aprendido el oficio y no puede señalar ni alguna persona que le haya enseñado ni la época en que lo aprendió. Más aún, sostienen que la navegación no puede ser enseñada y que están dispuestos a hacer pedazos a quien diga lo contrario. Siempre se encuentran dando vueltas alrededor del piloto, rogándole e intentando convencerle por todos los medios para que les entregue el timón. A veces no lo consiguen. Entonces o matan o tiran por la borda a quienes lo consiguen, y dominan a su noble piloto por medio de drogas o vino o por cualquier otro procedimiento. Se hacen con el dominio del barco y disfrutan de todo lo que hay almacenado en él; bebiendo y celebrando fiestas navegan como lo harían hombres de su condición. Además, ensalzan, llaman piloto y navegador experto a quien les ayuda a obtener el mando, ya persuadiendo ya forzando al patrón; por el contrario, acusan de inútiles a todos los demás. No se percatan siquiera de que el auténtico piloto debe estudiar las estrellas, las estaciones del año, los vientos y todo lo que pertenece a su oficio, para poder ser el auténtico gobernante del barco. Ni siquiera piensan que le sea posible adquirir arte y la práctica de la navegación ni el oficio de piloto, lo mismo si quieren que lo practique como si no. ¿No piensas que cuando sucede esto en un barco, el auténtico piloto será considerado como un contemplador de estrellas, un charlatán y un inútil por todos los que navegan en barcos equipados de esta forma?

La naturaleza del filósofo que ha de ser rey constituye el objeto principal de los libros centrales. Es a la vez el gobernante ideal y el hombre ideal, y posee también el conocimiento de la realidad suprema. El conjunto de la discusión forma una mezcla perfecta, no sólo de ética y política, sino también de metafísica. La unidad del planteamiento aparece asimismo en la estrecha conexión existente

entre política y psicología. Más aún, Platón es el fundador de la psicología política. Cuando, en el libro tercero, pasa del análisis de las virtudes del Estado al de las virtudes del alma individual, establece con toda claridad que ha de existir una correspondencia directa entre la fogosidad, amor al conocimiento o avaricia del Estado y de los individuos que lo componen (435 e). Selecciona las cualidades que le llevarán directamente a la división tripartita del alma, si bien es cierto que lo mismo tiene aplicación respecto de todas las cualidades. Como nos dice, «¿de qué otra parte podrían haberse derivado?». Los griegos son acusados tan a menudo de considerar al Estado como una abstracción separada de los ciudadanos y de sacrificar el individuo a la colectividad (a pesar de que el individuo era mucho más libre en Grecia que en cualquier otro sitio)[17], que resulta necesario subrayar este punto, a pesar de su evidencia. Así, cuando a la queja de Adimanto, que la vida de los guardianes no será feliz, contesta Sócrates diciendo que nuestra meta no está constituida por la felicidad de una clase, sino por la felicidad de todo el conjunto (420 b), lo que quiere decir es, por supuesto, que la felicidad del resto de los ciudadanos no debe ser sacrificada en aras de la felicidad de una sola clase, sean los trabajadores, los guardianes o los filósofos (cf. 519 d); no pretende decir nada más.

Las cualidades del Estado no son, por tanto, sino las de los ciudadanos que lo componen, «en gran escala». El tipo de gobierno dependerá absolutamente del tipo predominante de ciudadanos. De aquí que la clasificación de las distintas formas de Estado guarde paralelismo con la descripción del tipo de individuo que las condiciona, ya por constituir la mayoría, ya por encontrarse en el poder. Platón

[17] Véase Barker, pág. 2.

parte de la forma mejor de gobierno, trazando una degeneración gradual hasta la peor. Se trata de una ordenación adecuada para su intención expositiva; no se trata, por supuesto, de un retrato histórico. ¿Cómo podría ser esto último cuando el Estado perfecto no ha existido jamás? Es cierto que estos paralelismos en la descripción llevan a Platón a metáforas que a veces implican una semejanza artificialmente acentuada entre la constitución interna de los Estados y las almas individuales. Esto era inevitable tratándose de un escritor de gran imaginación y sentido del humor. No hay razón, sin embargo, para creer que esta división tripartita del alma se deba exclusivamente al hecho de que haya tres clases en el Estado. Pudo haberse seguido el camino inverso, o, lo que es más probable, el paralelismo surgió espontáneamente, siendo después elaborado literariamente. Con todo, la suposición subyacente de la existencia de una conexión directa entre el tipo de Estado y el tipo de individuo resulta razonable e importante.

No es ésta la ocasión de entrar en los detalles de la descripción platónica (554 c - 579 d), que perdería todo su efecto al ser resumida, y debería, por tanto, ser leída en su totalidad. La aristocracia, el gobierno de los mejores, la república ideal, viene en primer lugar; la forma de individuo correspondiente a ella es el filósofo ya descrito. Se trata del gobierno de la sabiduría, tanto en el Estado como en el individuo. A continuación viene la timarquía —el gobierno de la clase de los guardianes, no dirigida ya por la sabiduría— y la timocracia. La ambición es ahora el principio supremo. Después de ésta tenemos la oligarquía, que cabría denominar plutocracia, el gobierno de los ricos. A ésta corresponde el oligarca, el amante del dinero, cuyo único deseo se encuentra en la acumulación de riquezas. Este reino del dinero —tanto en el Estado como en los indivi-

duos— aparece descrito con el lujo de detalles y vehemencia propios de un hombre tan atento como Platón a los males de la avaricia egoísta. A continuación está la democracia y el demócrata, cuyo lema es la libertad e igualdad entre todos los individuos y todas las pasiones, y cuyo resultado es la pérdida total de toda estabilidad y de todo sentido de los valores. Platón aprovecha esta oportunidad hasta el máximo para lanzar una sátira desesperanzada contra la democracia ateniense, a la que tanto odiaba. En el lugar más bajo se encuentra la tiranía, el gobierno irresponsable de un déspota ignorante y dominado por las pasiones; en ella dominan la crueldad y la brutalidad. En el tirano mismo encontramos retratado al hombre de conducta injusta y éxito completo, que, de acuerdo con el plan trazado al comienzo de la *República*, se opone al hombre justo, al filósofo. Sócrates se encuentra en libertad de volver a la solución del problema que había planteado: ¿quién de ellos es más feliz? La discusión pasa en este momento al plano ético de una forma más definida.

Es evidente que la *República* señala un claro progreso en la teoría política de Platón. No se trata de que contradiga nada de lo dicho anteriormente; por el contrario, despliega dentro de un sistema preciso la fórmula vaga de los diálogos primeros. El libro primero replantea la actitud general: la política es una ciencia, y su objetivo está constituido por el interés, no del gobernante, sino del gobernado. Después, cuando llegamos a la construcción del Estado, nos encontramos con que el principio fundamental en que se basa es el de que los hombres no se bastan a sí mismos, sino que necesitan unos de otros, y que sólo es posible asegurar la eficacia si cada uno se especializa en un trabajo. Este principio es desarrollado a continuación, y a partir de él resulta que el gobierno del conocimiento

exige una clase gobernante especializada en adquirir el conocimiento necesario y respaldada por una clase gobernante auxiliar especializada en proteger al Estado contra los ataques interiores y exteriores. Sólo un sistema de educación planificada con el máximo cuidado puede asegurar que los guardianes sean el tipo adecuado de hombre; y ahora vemos que el conocimiento de las Ideas eternas es precisamente el tipo de conocimiento que venimos comprobando que necesita el gobernante. En realidad, el único que realmente practica la ciencia política es el filósofo, como Sócrates en el *Gorgias*. La armonía y comunidad de intereses entre los guardianes sólo puede ser alcanzada si se destruyen las dos causas del egoísmo, la propiedad privada y la familia. Finalmente, el estudio de la íntima conexión existente entre las distintas formas de Estado y los distintos tipos de individuos nos muestra por qué el estadista debe hacer mejores a los ciudadanos realmente si es que desea hacer mejor el Estado.

El *Político* no toma como punto de partida la creencia fundamental de Platón de que ética y política son, en última instancia, una sola cosa. Sin embargo, se hace un verdadero intento de definir la política como tal, con lo que el conjunto de la discusión resulta mucho más restringido, si bien es cierto que el extranjero de Elea insiste en que el arte de gobernar es el mismo en el caso del Estado y en el caso de la hacienda privada. El rey, el administrador de una propiedad y el político practican el mismo oficio (259 c). Partiendo del planteamiento general según el cual la política es una ciencia, una forma de conocimiento, se intenta definir al estadista según el método de la división lógica de acuerdo con las Ideas, método descrito con cierta amplitud tanto aquí como en el *Sofista*. Los primeros pasos de la división poseen un interés considerable: el conocimiento

se divide en ciencias que producen un objeto físico que anteriormente no existía (πρακτική, 258 d-e) y ciencias cognitivas (γνωστική), como las matemáticas. La política pertenece a este último grupo, que puede ser dividido a su vez en ciencias puramente críticas, como la aritmética y ciencias que dirigen la actividad de los demás. La política pertenece al grupo de las directivas[18] (ἐπιτακτική) y no al de las puramente críticas (κριτική). Las ciencias directivas pueden ser subdivididas en aquellas que trazan directrices soberanas (es decir, desde su propio conocimiento y sin referencia a una autoridad superior) y aquellas que se limitan a realizar las directrices ajenas. El resto del proceso dicotómico establece el tipo de seres vivientes sobre los que gobierna el rey, y los distintos pasos en la división del reino animal poseen un interés menor dentro de nuestro contexto. El rey es, por así decirlo, un pastor de hombres, un guía de hombres (267 b-c). Muchos otros, además del rey, pretenderán, sin embargo, pertenecer a esta última clase. Debemos, por tanto, someter a análisis sus pretensiones.

La argumentación se interrumpe en este momento dando paso al mito (268 d - 274 d)[19], cuya línea esencial es la si-

---

[18] Los términos «directivo» y «cognitivo» los he tomado de Taylor (pág. 394), así como la expresión «directrices soberanas».

[19] Se trata del mito más extraño con mucho que hay en Platón. Es presentado torpemente como un «juego», a causa de que el joven Sócrates no tiene aún demasiada edad para esto (268 e), y nos causa una desagradable impresión la forma en que el eleata se dirige a su auditorio. Su relevancia en relación con la argumentación es subrayada (269 e). En plena narración se nos asegura que va a concluir muy pronto (272 d), así como, una vez más, que su relevancia va a ser puesta de manifiesto en seguida (274 b). Lo mismo ocurre también al final (274 e), y posteriormente nos encontramos con una referencia retrospectiva al extraordinario volumen (θαυμαστὸν ὄγκον, 277 b) del mito. Todo esto resulta muy poco artístico y casi indigno del autor de los mitos del *Gorgias, Fedón, República* y *Fedro.* Desde entonces no había utilizado Platón el mito, y da la impresión de no

guiente: el mundo, compuesto de cuerpo y alma, es algo creado y no posee la capacidad de movimientos eternamente similares; su vida discurre en dos direcciones distintas, que se alternan entre sí en grandes intervalos de tiempo. El primer período es aquel en que el dios mismo lo dirige y los dioses subordinados toman a su cargo las distintas razas y partes que lo componen. Todo discurre con suavidad y no existen guerras o discordias de ningún tipo. Pero llega un momento en que el dios deja que el mundo se dirija a sí mismo, y los demás dioses también dejan de guiarlo. El alma del mundo pasa a ser entonces responsable de sí misma y de las demás almas que forman parte de ella. Se pasa a la situación inversa, ya que, por más que el mundo intenta recordar las directrices de su creador, su naturaleza en parte corporal desfallece más y más e incluso acabaría arrastrándolo a la destrucción total si no fuera porque el dios, para evitarlo, toma de nuevo el timón, dando lugar a un nuevo período de control divino. No hay necesidad de entrar en los detalles de la vida del mundo en el período en que se encuentra bajo la dirección divina. Los hombres surgen de la tierra y poco a poco van convirtiéndose en niños, y lo mismo ocurre con los demás seres. En todo esto hay una nota de humor, pero se trata de un humor más bien amargo. La descripción de la edad de oro suena como una pesadilla tras una sobredosis de

---

sentirse a gusto con esta vuelta a su estilo anterior. En cuanto al contenido mismo del mito, parece haber en él una confusión, pues, mientras que Platón habla a todo lo largo de él de la inversión de todas las cosas en el período ateo, sin embargo habla también de que el mundo va olvidando paulatinamente las directrices del dios. De esta manera, resultan dos imágenes distintas: la inversión radical de todos los seres vivientes, por un lado, y, por otro, el alejamiento *gradual* del ideal, como si se tratara de un descenso lento, amenazado por el peligro de una paralización completa. Ambas imágenes son incompatibles.

Empédocles. En todo caso, vale la pena señalar un detalle: la vida idílica de la edad de Cronos, con su simplicidad vegetariana y nudista, hacía que los hombres fueran felices ¡sólo si podemos suponer que empleaban su ocio ocupándose de filosofía! (272 c). Esto proyecta considerables dudas sobre hasta qué punto sería deseable el retrato anterior —tan semejante a la primera ciudad simple de la *República*— y da la impresión de que Platón está dispuesto a conceder, después de todo, cierto mérito a nuestra era carente del gobierno divino y a la «ciudad febril» de la obra anterior [20].

No es necesario buscar significados profundos en los detalles de la leyenda. Como ocurre en el símil homérico, estos detalles encajan en el retrato general, pero carecen de relevancia directa en relación con el punto esencial de la comparación. Este punto esencial queda inequívocamente claro a través de las palabras mismas del extranjero de Elea (274 e):

> Cuando nos preguntábamos acerca del rey y político de nuestro período actual de existencia, hemos hablado acerca del pastor de la raza humana que vivía en el período opuesto. Éste es un dios y no un hombre; hemos cometido, por tanto, un serio error.

¿A qué se hace referencia? Es de suponer que a la primera parte del *Político*, en que se habló del rey como un ser poseído de conocimiento, si bien apenas se dijo acerca de él algo que justifique el «maravilloso volumen» del mito, a no ser que se interprete que el rey hace alusión al filósofo-rey de la *República*, dotado de un conocimiento perfecto. Este gobernante queda ahora relegado a un pasado mítico y a un futuro igualmente mítico. Si queremos definir al

[20] Cf. Burnet, pág. 291.

estadista, debemos buscar algo menos ideal. Sin embargo, el rey-filósofo no se deja desahuciar sin dar batalla. En un pasaje ulterior (292 b - 302 a) el extranjero de Elea, al distinguir diversas formas de gobierno —por ejemplo, según el número de gobernantes, o según su fundamento se encuentre en la fuerza o en el consenso—, de repente declara superficiales estas distinciones. El arte regio constituía una forma de conocimiento. Esto señala su rasgo peculiar y, por tanto, la diferencia fundamental se encuentra entre un gobierno basado en el conocimiento y un gobierno basado exclusivamente en la ley. Sólo quien no posee conocimiento necesita someterse a la ley así como al consenso de sus súbditos. No exigimos de un médico que convenza a sus pacientes antes de salvarles la vida o devolverles la salud, ni tampoco nos preocupamos de si es rico o pobre. De la misma manera, no hemos de someter a un gobernante a ningún tipo de restricciones, siempre que posea el conocimiento y se proponga el bien como objetivo. La ley constituye por esencia un mero sucedáneo (294 a). A continuación nos encontramos con una excelente descripción de sus defectos.

> La ley es incapaz de dictaminar lo que es mejor en virtud de una determinación exacta de lo que es más justo y más bueno en cada caso. Los hombres y las acciones cambian de manera tan continua que resulta imposible para cualquier ciencia establecer una regla única que pueda valer para cada caso de una vez por todas.

A pesar de que la ley constituye una norma general tan imperfecta, necesitamos de ella en todos los aspectos de la vida. Por ejemplo, en el caso de las competiciones atléticas los entrenadores dan instrucciones generales, al no poder prestar una atención suficiente a cada caso y no poder actuar de otra forma (294 d). Un médico dará instruc-

ciones para que se sigan durante su ausencia, instrucciones que, sin embargo, no dudaría en cambiar a su vuelta. Se fiaría de su propio conocimiento y no de las normas generales que este conocimiento ha producido.

De igual forma, un Estado gobernado en virtud de un conocimiento cabal es el único Estado gobernado correctamente, sea cual sea la forma de gobierno. Sin embargo, cuando falta el conocimiento, la regla de oro consiste en (297 d) «que nadie ose transgredir la ley so pena de muerte». En efecto, si no pudiéramos confiar en que nuestros médicos no van a buscar su propio provecho en lugar de la salud, entonces estaría justificado que los legisladores legislaran sobre medicina. En estas circunstancias resultaría razonable incluso elegir por sorteo unos representantes del pueblo que gobiernen conforme a la ley y pedirles cuentas de su gestión al finalizar el período de su mandato. Este sistema —el sistema ateniense, tan amargamente criticado por Sócrates en los diálogos anteriores por no someterse a los más expertos— aparece ahora como algo inevitable en el caso de que no nos sea posible confiar en que nuestros gobernantes poseen el conocimiento de lo justo y lo injusto, que necesariamente conduce al buen comportamiento.

Pero la amargura de la renuncia platónica se manifiesta con absoluta claridad en el pasaje siguiente (299 b), en que el extranjero de Elea continúa diciendo que será necesario también evitar que nadie vaya más allá de las leyes y descubra una verdad que no pueda ser incorporada a ellas. Semejante búsqueda de la sabiduría será considerada como *corrupción de la juventud* e intento de inducir a los demás a la ilegalidad, «puesto que nada puede ser más sabio que la ley». En este tipo de Estado (299 e):

> Todas las artes y ciencias (τέχναι) terminarían perdiéndose indudablemente para nosotros, y nunca volverían a florecer, dado que la ley prohíbe la investigación. De forma que este tipo de vida, demasiado dura en estos momentos, no merecería la pena de ser vivida.

Esto nos recuerda las palabras de Sócrates en la *Apología* (38 a) según las cuales no vale la pena vivir una vida acrítica. Platón está diciendo en realidad: «dices que el filósofo-rey es imposible. Teniendo en cuenta lo que he visto en el mundo, me inclino a estar de acuerdo contigo. Y, más aún, estoy de acuerdo también en que la única alternativa es un sistema de leyes dotado de rigidez absoluta. Pero ¡menuda alternativa!» (cf. 301 c-e).

Esta clara exposición de las limitaciones de la ley y de su esencial inferioridad respecto de la aplicación directa del conocimiento a los casos particulares debía resultar extraña a los griegos, acostumbrados a considerar la obediencia a la ley como la virtud suprema del ciudadano y origen de todos los bienes en el Estado. La comprobación de que ninguna regla general puede hacer plena justicia a ningún caso particular constituye un elemento nuevo en Platón. Se trata de una perspectiva que podía haberle conducido lejos si la hubiera continuado en el resto de su filosofía[21]. Se ha dicho que el *Político* presenta una actitud ante la ley más condescendiente que la *República*[22]. No creo que sea así. El auténtico filósofo se encuentra en realidad mucho más por encima de la ley en el último diálogo; se ha elevado hasta tal altura que ha llegado a unirse con los dioses.

---

21 Aristóteles, desde luego, lo tomó a pecho; pasajes como éste ponen de relieve que el paso de un filósofo a otro no fue un corte tan repentino como usualmente se piensa.

22 Barker, pág. 271.

En la *República* se nos decía que las leyes sobre minucias carecen de utilidad, pero nunca se nos dijo que las leyes mejores —incluidas las promulgadas por el rey-filósofo mismo— son irremisiblemente imperfectas y que éste podría considerar necesario no ligarse a ellas. Sin embargo, el *Político* insiste una y otra vez en que la ley es siempre un sucedáneo (δεύτερος πλοῦς, 300 c). La verdad es que Platón, al percatarse más y más de lo improbable que era que su ideal pudiera realizarse, se disponía a estudiar más concretamente estas formas de gobierno necesariamente imperfectas: en este sentido resultaba más indulgente con ellas.

Al examinar las distintas formas de gobierno, el extranjero de Elea adopta (291 c y sigs.) la clasificación griega usual en monarquía, oligarquía y democracia [23]. Busca un criterio que le sirva para una subdivisión ulterior. Se sugieren la violencia y el consenso, la riqueza y la pobreza de los gobernantes, la sumisión a la ley. Al fin se adopta este último, si bien sólo tras una discusión acerca de los méritos relativos del conocimiento y de la ley, discusión de la que acabamos de ocuparnos. Sólo después de haber dejado bien claro que la forma mejor de gobierno, es decir, la que se basa en el conocimiento, está *hors concours*, por así decirlo, se aplica el criterio de la obediencia a la ley, subdividiendo de acuerdo con *él* nuestras tres formas de gobierno. Éstas pueden también ser colocadas por orden de mérito. Las que respetan la ley son mejores que las que no la respetan: la monarquía constitucional es la mejor, la aristocracia constitucional ocupa el lugar siguiente, y la democracia es la última. Pero, de acuerdo con el principio *corruptio optimi pessima*, en el grupo anticonstitucional la tiranía constituye

---

[23] Cf. *República* 338 d.

la forma peor, mientras que la democracia es la menos peligrosa.

Se trata de una defensa bien pobre de la democracia; sin embargo, su actitud es muy diferente de las violencias denunciadas que aparecían en la *República,* donde se la consideraba inferior a todas las demás formas, a excepción de la tiranía. Más bien de forma desesperanzada, Platón llega ahora a la conclusión de que, si bien el gobierno científico del filósofo-rey es imposible, nos cabe aún la esperanza de un gobierno conforme a la constitución y opinión verdadera. El más deseable de todos ellos es la monarquía constitucional. Pero, si no tenemos siquiera la seguridad de que la ley va a ser respetada y de que los hombres van a actuar por motivos distintos del egoísmo, entonces la democracia constituye la forma más segura, ¡quizá la democracia no necesite otra defensa en este mundo tan imperfecto! Ciertamente que la dictadura —gobierno basado en la voluntad arbitraria de un *leader*— debe ser condenada por encima de todas las demás en la práctica, aun en el caso de que —la mirada de Platón continúa nostálgicamente puesta en el Estado ideal— el tirano fuera un auténtico amante de la sabiduría, cosa prácticamente imposible, como ahora reconoce.

Además de esta clasificación de las formas de gobierno, el extranjero de Elea continúa el hilo de la dicotomía primera. Al final del mito señala que la ciencia política debe aún ser diferenciada de las demás (275 b - 276 b). En primer lugar la distingue del pastoreo; este último incluye entre sus obligaciones la alimentación de su rebaño, cosa que no atañe al estadista [24]. Además, sólo merecen el nombre de pastores de la raza humana los gobernantes del mito.

[24] En esta actitud, que elimina «la alimentación del rebaño» del cuadro de las obligaciones del gobernante, se refleja incidentalmente

El paso siguiente se dirige a establecer la diferencia existente entre el oficio de gobernar (βασιλικὴ τέχνη) y todos los demás oficios que hay en el estado. Para ilustrar el método que se debe seguir, se recurre a un ejemplo: el arte de tejer, al que se distingue con sumo cuidado de todos los oficios vinculados con él, así como del de preparar los instrumentos y materiales del tejedor (279 b - 283 a). Al aplicar este método al arte del gobierno, Platón desarrolla la distinción entre él y todas las artes productivas, los oficios propios de los esclavos, así como el comercio y los negocios, ya que todos éstos se orientan a la adquisición de dinero. Los heraldos y los funcionarios civiles son excluidos también, en función de su mismo nombre; en cuanto a los sacerdotes y adivinos, son rechazados como simples mensajeros entre los dioses y los hombres, a pesar de su prestigio. Tampoco hemos de admitir la caterva de oradores y sofistas con que nos encontramos en las ciudades anárquicas anteriormente descritas (cf. 291 b y 303 d)[25]. Una vez eliminados estos pretendientes y rivales, quedan los auténticos colaboradores y ayudantes: el estratega, el juez y el orador, que se sirven de su capacidad para persuadir a los hombres de lo que es bueno. Éstos colaboran auténticamente con el rey, que, a su vez, orienta sus capacidades específicas en la dirección justa: a la retórica pertenece el saber hablar, pero se exige la dirección de un arte más elevado para saber cuándo hay que hablar y cuándo hay que guardar silencio. El general debe saber ganar batallas, pero es competencia

---

la tendencia de Platón a descuidar las consideraciones de tipo económico. El gobernante no produce alimentos, por supuesto (tampoco el pastor), pero a buen seguro que nosotros consideraríamos como esencial a su actividad la regulación del suministro de los alimentos. Cf. también 290 a.

[25] La mayoría de estos tipos de hombres han sido ya distinguidos del «rey» por medio de dicotomías en la primera parte del libro.

exclusiva del político el decidir cuándo se ha de hacer la guerra. De forma análoga, el juez debe administrar imparcialmente la ley, si bien el hacer las leyes es asunto que compete al rey[26]. «El gobernante no actúa por sí mismo, sino que dirige aquellas artes cuya función es actuar»; de esta forma, llegamos a la definición final (305 e):

> El nombre de política parece, pues, pertenecer al arte que controla todas las artes particulares, vigila las leyes y todo lo que existe en el estado y entreteje todo ello con el mayor éxito. Y su nombre adecuado es el de política, nombre que define la extensión de sus funciones al incluir el nombre de la *polis*.

En las páginas finales del diálogo desarrolla Platón la imagen del político como un tejedor cuya difícil tarea consiste en armonizar en un conjunto de todos los distintos elementos que intervienen en el Estado. La tarea más difícil es la de combinar en un modelo único los caracteres opuestos, el tranquilo y el fogoso. Esta descripción nos recuerda mucho las exigencias que imponía a sus guardianes con la única diferencia de que, mientras que entonces se trataba de lograr la armonía dentro de las almas de cada guardián, aquí se trata de reconciliar dos tipos diferentes de hombres dentro del Estado. Una y otra, la moderación o tranquilidad (σωφροσύνη) y la fogosidad o valor (ἀνδρεία) son virtudes, pero su exceso constituye un vicio. Platón pone su mirada en la mezcla de estas dos cualidades —analizadas aquí con

[26] Con esto parece estar en contradicción la afirmación platónica de que la ley ha de ser suprema. Pero ahora, cuando va a definir la tarea de gobierno, se retrotrae casi al plano ideal. Por otra parte, su pluma satírica se excedió en los pasajes acerca de la inferioridad de la ley respecto del conocimiento, a menos que los consideremos definitivamente como una *reductio ad absurdum* de la única alternativa existente frente al gobierno basado en el conocimiento.

cierta extensión— como problema principal en el gobierno de los hombres.

El *Político*, de esta forma, explica y analiza la ciencia regia del *Eutidemo*. Parece abandonar la idea del filósofo-rey de la *República* como solución práctica posible, y, sin embargo, la alternativa está muy lejos de ser satisfactoria, y la definición final del político parece implicar una vez más el conocimiento del filósofo. En todo caso, y a pesar de esto, el *Político* es mucho más realista en su análisis de las formas existentes de Gobierno, y la ley se convierte en un sucedáneo y una necesidad a la vez, de forma mucho más precisa que lo había sido antes.

Resultaba, según esto, natural que las *Leyes*[27] hicieran un intento de ofrecer un código conforme al cual una ciudad pueda gobernarse en las circunstancias reales del mundo. En esta obra tenemos también una confirmación general de los principios políticos generales, y la actitud que a lo largo de ella se adopta no resulta distinta de la adoptada en el *Político*. El gobernante ideal queda relegado a la época de Cronos en un pasaje que debe ser considerado como referencia al mito de este diálogo. En esta obra también

[27] Tan extendida está una concepción errónea de esta última obra de Platón, que debería decirse una vez más que en ella se recoge muchísimo más de lo que su desacertado título permitiría esperar. Sólo cuatro de sus libros, VIII, IX, XI, XII, se ocupan de un código legal detallado. Los libros I-III constituyen un estudio muy general de psicología, arte, educación, historia y teoría política; IV-V son una introducción general a la fundación del Estado en proyecto, seguida de un análisis de su población, clima, etc.; el libro VI presenta los cargos del Estado, los sistemas de elección y las leyes acerca del matrimonio; el VII recae sobre la educación; en el X se estudia el tema de la religión. Hemos visto las aportaciones importantes que ofrece en varias de estas materias. En importancia e interés general, las *Leyes* sólo ceden el primer lugar a la *República*. Se trata, en realidad, de la posición última de Platón en filosofía, aparte de la metafísica. Cf. Taylor, págs. 462-97.

la ley pasa a ser un sucedáneo, aunque necesario, porque ningún hombre posee el conocimiento exigido para actuar sin ella (875 d).

El primer libro comienza con una discusión en que se continúa desarrollando el contraste entre moderación y valor, tranquilidad y fogosidad conforme a las últimas páginas del *Político*. Este contraste, sin embargo, aparece en las *Leyes* como divergencia entre los puntos de vista ateniense y dorio. El cretense Clinias se jacta de que las leyes de su país tienen como objetivo primero y principal la eficacia en la guerra. Justifica este planteamiento sobre la base de que la guerra es un estado «natural» entre ciudades e individuos, e incluso —añade a una sugerencia del ateniense— entre los deseos en pugna de un mismo individuo. La victoria constituye, por tanto, la meta suprema para todos (625 e - 626 e). El ateniense, por el contrario, afirma que nuestro objetivo ha de ser la paz y no la victoria.

De la misma manera que un hombre debe controlar sus pasiones, en vez de reprimirlas, también el político debe pretender la armonía entre las clases, y no la victoria de una de ellas. Esto no constituye novedad alguna; hemos visto cómo la armonía constituía el objeto que debía alcanzarse en los primeros diálogos. Sin embargo, la presentación del problema encierra novedad, y su discusión es más completa. El cretense admite haberse equivocado y haber confundido los medios con el fin (628 e); el ateniense continúa aprovechando su ventaja, y critica la ley espartana porque desarrolla sólo una virtud, el valor, y no la justicia, la moderación o la sabiduría; más aún, desarrolla solamente un tipo de valor: la capacidad para aguantar el dolor. De ahí que el espartano sea incapaz de resistir las tentaciones placenteras fuera de su país (634 a; cf. 661 e).

La discusión que se establece entre el dorio militarista, que confía siempre en la fuerza, y el ateniense, que confía en la persuasión, reviste cierta importancia, puesto que prepara las bases del principio que posteriormente se introduce, según el cual la ley no debe obligar hasta que haya conseguido persuadir (719 e - 723 c). Este principio es desarrollado a continuación, y cada ley tiene como introducción un preámbulo que pone por delante las razones en que se apoya, haciendo de esta forma un llamamiento a la inteligencia y a los mejores sentimientos de los ciudadanos. A continuación viene la ley misma que ha de ser breve y clara. Después de ella viene el castigo que se impone al transgresor. Platón ofrece de esta manera ejemplos prácticos de cómo debe el legislador intentar obtener el consentimiento, y no la obediencia a regañadientes, de sus ciudadanos. La ley, dice, debe ser como un padre, no como un tirano.

El carácter más práctico de las *Leyes* aparece en la gran influencia que, según se concede, las circunstancias ejercen tanto sobre el hombre como sobre el Estado. Es natural tratándose de un diálogo que se supone tiene lugar con ocasión de planificar una colonia real. Muy al comienzo de ella (625 d) señala Clinias cómo la topografía afecta al sistema militar de un pueblo, lo que posiblemente significa —dada su mentalidad excesivamente militarista— que afecta a toda su vida[28]. También el ateniense tiene mucho que decir acerca del «vecino salado», el mar (705 e), que da oportunidad a las ciudades para el comercio y el afán de lucro, pero también hace a los hombres cobardes, al hacerlos contar con ataques por sorpresa. Posteriormente (747 d) habla

---

[28] Al medio ambiente se le hace plena justicia también en la descripción del desarrollo de las naciones en el libro III.

de la gran influencia que ejercen las condiciones climatológicas sobre el tipo de hombres que produce un país. Y hay un arranque notable (709 a):

> Estaba por decir que ninguna ley en absoluto es hecha por el hombre; que las desgracias y desastres de todo tipo que nos ocurren son los que hacen todas las leyes para nosotros. La convulsión producida por una guerra puede destruir la constitución y cambiar las leyes, y también obligan a muchos cambios una peste, una plaga o la presencia del mal tiempo durante un período de años. Al considerar estas cosas, un hombre puede llegar precipitadamente —como yo acabo de hacer— a la conclusión de que el hombre mortal nunca hace ley alguna, sino que todos los acontecimientos humanos son asunto de azar.

Suaviza este determinismo recurriendo a la idea de la providencia divina y a la decisiva reflexión de que, incluso en este caso, el conocimiento continúa siendo de utilidad muy grande. Si un hombre queda atrapado por una tormenta en el mar, no podrá evitar la tormenta, pero sí le será posible encontrar el conocimiento de la navegación como lo más útil para este caso (709 c). A pesar de todo, Platón no llega a abandonar nunca su creencia de que el conocimiento constituye la necesidad más grande del hombre[29]. No basta con querer las cosas, debemos saber si lo que pedimos es bueno para nosotros (687 d); sólo a los que son sabios se debe confiar el cuidado del Estado[30], y la meta del legislador es, como siempre, hacer más sabia, más armoniosa y más libre a la ciudad (693 c, 701 c).

Según esto, las ciudades no alcanzaron estos objetivos en el pasado precisamente por falta de conocimiento. Mu-

---

29 Como tampoco abandonó la teoría de las Ideas. Cf. *sup.*, página 87.

30 689 d. Cf. *sup.*, pág. 385.

chas ciudades y civilizaciones, nos dice el ateniense, fueron destruidas por epidemias o inundaciones [31]. Nuestra civilización misma siguió a una inundación. Todos los conocimientos y artes se perdieron, y sólo sobrevivieron unos cuantos habitantes de la montaña. Nuestra civilización surgió a partir de ellos. Primero existió un período dinástico de jefes de pequeños clanes. Pronto surgieron aldeas al pie de la montaña, se unieron y sus gobernantes primitivos se convirtieron en una aristocracia, o quizá eligieron un rey. Se olvidó la inundación, y en el llano creció una gran ciudad como Troya. Después de la guerra de Troya se impusieron tres grandes ciudades en Grecia: Argos, Mesenia y Esparta. Sólo se mantuvo Esparta, ya que las dos primeras fracasaron por falta de conocimiento y porque no fueron capaces de cooperar (692 d). A continuación, el ateniense describe a Persia, que, a pesar de su éxito bajo el gobierno de Ciro, se transformó en un despotismo típico bajo el gobierno de Jerjes a causa de la falta de educación y autocontrol de éste. Una pintura idealizada de Atenas en el pasado y una explicación llena de prejuicios acerca de la guerra con los persas anteceden a la afirmación de que Atenas degeneró a causa del exceso de libertad. Se ofrece así una perspectiva adecuada de los dos excesos opuestos, demasiada represión, de un lado, y excesiva licencia, de otro (699 e).

Se ensalza a Esparta por tener una constitución mixta (692 a, 712 d); cuando el ateniense pasa a ocuparse de la colonia que constituye su tema, adopta una constitución mixta de monarquía y democracia (701 e) con el fin de evitar ambos excesos. Se prescinde de la forma perfecta de Estado por encontrarse expuesta a los peores abusos en caso de

[31] 677 e y sigs.; cf. *Timeo*, 22 c y sigs.

no tener éxito (711 b-d). Esta idea de que una constitución mixta es la mejor constituye algo nuevo en Platón, que la toma de Esparta, aunque su colonia ha de ser bien diferente.

Un examen detallado de la colonia fundada en las *Leyes* pondría al descubierto muchos puntos de contacto con la *República*. La población es fija y ha de permanecer constante; el número de ciudadanos terratenientes se fija en 5.040, número conveniente en orden a sus divisiones ulteriores (737 c, 740 d). Los sexos tendrán oportunidades y educación idéntica (805 a). Se adopta el principio de especialización (846 e y sigs.), si bien no conduce en este caso a una clase de guardianes o a un ejército y gobernantes profesionales. Los detalles del culto religioso se quedan para Apolo y otros oráculos (738 c). Se subraya a menudo el peligro de una pobreza o riqueza excesivas (por ejemplo, 742 c). En el Estado existen cuatro clases cualificadas en función de la propiedad, organización que recuerda sobremanera la constitución de Solón.

En cuanto a la propiedad, se afirma explícitamente que el comunismo absoluto es lo mejor (739 c), si bien se permite a los ciudadanos la propiedad privada hasta el límite de cuatro veces el valor de su asignación de terreno. En todo caso, este terreno no debe ser ni comprado ni vendido (741 b). Será obligatorio un censo riguroso de propiedad, y toda declaración falsa será castigada severamente (754 e). Por último, el comercio exterior estará sometido a control gubernamental (847 c). En todo esto cabe considerar a la colonia como una auténtica aproximación a la república ideal.

Nos es imposible aquí entrar en detalles en lo que se refiere a los cargos públicos, su forma de elección y sus obligaciones, así como ofrecer una explicación adecuada del código legal que sigue y que los distintos funcionarios han

de administrar. A la cabeza de los acontecimientos aparece un cuerpo de treinta y siete guardianes de la ley (νομοφύλακες), nominados por el ejército civil y elegidos por mayoría de votos. No deben tener menos de cincuenta años ni pasar de los setenta. Estos guardianes tienen obligaciones supervisoras de tipo general, y entre las tareas menores que se les confían se encuentran las nominaciones para el cuerpo de generales elegido por el ejército como antes. Hay también un consejo de trescientos sesenta, una duodécima parte del cual dirigirá los asuntos cada mes. Además, se crean funcionarios para inspeccionar el mercado, un cuerpo que se ocupe de estos asuntos en el campo y otro en la ciudad. Los jóvenes tendrán aquí una oportunidad de ser nombrados y de familiarizarse con la administración. El funcionario más importante es el director de educación. Se le nombra en una elección especial en la que sólo participarán magistrados y funcionarios (no miembros del consejo). Al igual que en las restantes elecciones, se tiende a imponer mayor responsabilidad a las clases más ricas, obligándolas a la asistencia, en tanto que al pobre se le permite no estar presente.

También se pone sumo cuidado en lo referente a la administración de la justicia. A lo largo de las *Leyes* —como por doquier en Platón— aparece un concepto muy elevado de la justicia como «correctiva» y nunca meramente punitiva. Esto constituye, por supuesto, un resultado de la opinión socrática según la cual «nadie delinque intencionadamente»[32]. Hay dos tipos de igualdad: la que consiste en dar lo mismo a todos y la que consiste en dar a cada uno de acuerdo con sus merecimientos. La justicia debe tender a esta última (757 b-c). Siempre deberá intentarse el plantear las

[32] Cf. *sup.*, págs. 343 y sigs.

cosas entre vecinos; para cuando esto no sea posible, se establecen dos tipos de corte, para asuntos privados y públicos, con apelación a las cortes de los magistrados. La asamblea tomará parte cuando se trate de juzgar injusticias públicas, ya que quien no participa en la administración de la justicia no es un auténtico ciudadano (768 b).

Los cambios en la legislación son peligrosos, pero Platón los permite, si bien de mala gana, así como también permite a las personas mayores el viajar a otros países. Los cambios han de ser comunicados a un consejo especial de magistrados, que se reúnen de noche, por medio del cual se harán los cambios.

En lo que se refiere al código de leyes de Platón, es duro, y el castigo es fuerte. Siempre tuvo en su mente el perjuicio moral más que el daño físico. Ya en el *Político* nos advertía que la única alternativa al conocimiento se encuentra en la ley, y que la transgresión de ésta se castiga con la muerte. Sin embargo, en las últimas páginas de las *Leyes* pone de relieve una vez más la necesidad de conocimiento por parte de su consejo nocturno, a cuyo cargo están las leyes.

APÉNDICE I

BURNET Y EL *FEDÓN*

Son de sobra conocidas las teorías de los profesores Burnet y Taylor. De acuerdo con estos autores, el retrato de Sócrates que Platón ofrece en sus diálogos es histórico, y la teoría de las Ideas, tal como aparece en el *Fedón* y en la *República*, fue mantenida por el Sócrates histórico. Estos autores llegan, incluso, más lejos, atribuyendo la teoría, en sus rasgos esenciales, a los pitagóricos. No es mi intención someter a análisis el conjunto de esta interpretación. No ha logrado aceptación amplia y, a mi juicio, ha sido ya refutada de modo convincente, especialmente por W. D. Ross en la introducción a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles (págs. XXXII-XLV) y en un trabajo especial (*Proc. Class. Assoc.*, 1933), así como por G. C. Field en su obra *Socrates and Plato.*

Burnet apoya, en gran medida, su aserto sobre una interpretación del *Fedón* que considero equivocada [1]. Su argu-

[1] *E. G. Ph.*, 354 y sigs.; *Phaedo*, XLIII y sigs., y notas *passim*; *From Thales to Plato*, págs. 154 y sigs. Véase también Taylor, páginas 174-208, y *Varia Socratica*, pág. 56.

mento estriba en que la teoría de las Ideas es presentada en esta obra como algo familiar al auditorio de Sócrates, especialmente a Simias y Cebes. Ahora bien: Simias y Cebes son pitagóricos; luego la teoría es, en sus rasgos esenciales, pitagórica. Esto es, añade, lo que Aristóteles nos dice. En lo que a este último punto se refiere, me limitaré a remitir al lector a los análisis ya mencionados de Ross y a las notas ofrecidas por éste relacionadas con los textos de la *Metafísica* allí citados. En cuanto al resto de la argumentación de Burnet, intentaré mostrar a continuación que su primera afirmación no es verdadera, que la teoría de las Ideas *no* es presentada en el *Fedón* como algo familiar a Simias y a Cebes, y que las pruebas de que ambos fueran pitagóricos en sentido estricto son muy escasas. La razón que me mueve a ello es que la afirmación de la familiaridad de la teoría ha sido aceptada (erróneamente, en mi opinión) incluso por los que no están de acuerdo con las conclusiones a que Burnet llega[2].

Las consideraciones que siguen demuestran, en mi opinión, que Simias y Cebes *no* son presentados como personajes familiarizados con la teoría de las Ideas.

1. El análisis ofrecido anteriormente en el texto (páginas 40 y sigs.) acerca de las cinco ocasiones distintas en que la teoría de las Formas es tratada en el *Fedón* pone de manifiesto cómo en cada una de esas ocasiones se pone sobre el tapete un aspecto distinto de la teoría:

---

[2] Por ejemplo, Robin, *Phaedon* (Budé), pág. XVIII; Ross, *Metaphysics*, en 987 b 10; Hackforth, pág. 164. Este autor discute la prueba de la *Apología* frente a la opinión general de Burnet en las págs. 158-66.

a) En 65 d - 66 a se nos da a entender que *hay* realidades que son captadas por la mente o alma sin la ayuda de los sentidos.

b) 72 e - 76 c: Se trata de aquellas realidades que la mente conoció antes del nacimiento y que recordamos a través de la percepción sensible en la medida en que las realidades particulares «imitan» a las Formas.

c) 78 c - 80 b: Se subraya la absoluta inmutabilidad de las Formas y se contrapone su naturaleza con el mundo físico.

d) 100 b-e: La participación en las Formas es la causa de los fenómenos así como de sus cualidades.

e) 102-105 b: estudio ulterior de la participación y de la difícil distinción entre propiedades y accidentes que de aquélla se deriva.

Todo esto aparece claramente como una explicación gradual de la teoría de las Ideas, de forma que los problemas más difíciles ocupan un lugar posterior. Por supuesto, cada aspecto subsiguiente de la teoría es desarrollado como parte de la argumentación a favor de la inmortalidad y es utilizado en función de ésta, toda vez que se trata de una obra de arte perfectamente construida, y no (por más que su perfección podría hacer olvidarlo) de una auténtica conversación. La amplitud de las explicaciones y discusiones que aparecen en cada pasaje parece hacer muy improbable el hecho de que aquellos a quienes van dirigidas estén familiarizados con las Ideas; no están, desde luego, familiarizados con sus implicaciones.

2. La impresión que produce de ser una explicación cuidadosamente graduada encuentra una confirmación en el hecho de que el vocabulario técnico parece sometido a la

misma graduación. Ha pasado generalmente inadvertido, al parecer, que las palabras ἰδέα y εἶδος no son utilizadas para expresar las Formas hasta 103 e, y que a partir de este momento son ya utilizadas con absoluta libertad[3]. Aparte de esto, el vocabulario parece desarrollarse de la siguiente manera: en 65 d y sigs. tenemos: φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτό... τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν... αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον en 74 a y sigs., expresiones como αὐτὸ τὸ ἴσον... αὐτὸ τὸ ὅ ἐστιν (ἴσον) (74 d); ἐκείνου τοῦ ὅ ἐστιν ἴσον (75 b); αὐτὸ τὸ καλόν... ἅπαντα οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ αὐτὸ ὅ ἔστιν (75 d).

En 78 d y sigs. se añaden αὐτὴ ἡ οὐσία, αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἐστι τὸ ὄν, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ κάθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει, y en 80 b aparecen definitivamente contrastados los mundos visible y eterno. Este último es denominado τὸ θεῖον, ἀθάνατον, νοητόν, μονοειδές, ἀδιάλυτον, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἑαυτῷ.

En 100 b: τὸ καλὸν αὐτὸ κάθ' αὑτό, παρουσία en 100 d, τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, 100 c.

En 103 b: τὸ ἐν ἡμῖν, τὸ ἐν φύσει. Por último, εἶδος, ἰδέα y μορφή, como si entrara en juego la sensación de que ahora ya, una vez explicado todo, podrán entenderse los términos técnicos que a partir de este momento son utilizados con absoluta libertad.

---

3 En 78 b, la expresión δύο εἴδη τῶν ὄντων es, a todas luces, irrelevante; la palabra es usada en su sentido corriente: «dos tipos de existencia», uno de los cuales es el mundo físico. Fedón usa la palabra εἶδος en relación con las Formas *por su propia cuenta*, cuando interrumpe momentáneamente la narración. Se trata, evidentemente, de la forma más natural de referirse a ellas, y esto mismo hace sumamente notable el hecho de que la palabra no sea usada hasta este momento en la conversación narrada, a pesar de que ha habido ciertamente multitud de ocasiones para ello.

3. Todo esto resulta muy distinto de la forma en que es presentada la teoría en el libro quinto de la *República*, donde claramente se da por supuesto que Glaucón está familiarizado con ella. Se acaba de pedir a Sócrates que establezca la diferencia entre los amantes de los espectáculos y sonidos y el filósofo. Esto, dice Sócrates, tal vez sea difícil de explicar a otros, «pero tú (Glaucón) creo que estarás de acuerdo con lo que sigue». Y continúa (475 e):

> ...ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι.
> πῶς δ' οὔ;
> οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον;
> καὶ τοῦτο.
> καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τ ῶ ν ε ἰ δ ῶ ν πέρι ὁ αὐτὸς λόγοις, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πραξέων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

La argumentación sigue adelante. No sólo es utilizada la palabra εἶδος para introducir la teoría, sino que, además, la impresión general es diferente. Las Ideas no son algo que se debe explicar, sino algo que se supone conocido (μανθάνω, 477 c); la teoría es utilizada en la argumentación, como en el *Fedón*, pero las explicaciones que se ofrecen son de tipo bien distinto[4].

4. Debe observarse también que Simias lanza la teoría de que el alma es armonía. Tal opinión, como señala Sócrates, es incoherente con la teoría de la Reminiscencia y del

[4] No pretendo sugerir que el hecho de que la teoría *es* familiar para Glaucón haya de significar necesariamente otra cosa, aparte del hecho de que ha sido explicada en otro lugar.

conocimiento como rememoración de las Ideas. Semejante concepción del alma no podría haber sido mantenida por nadie que conociera las implicaciones epistemológicas de la teoría de las Formas.

5. Debemos examinar ahora las frases concretas en que Burnet se apoya para demostrar que Simias y Cebes son «defensores entusiastas» de la teoría de las Ideas. No pretendo negar, por supuesto, que ambos se sienten muy atraídos por ella una vez que se les ha explicado. Es cierto también que Simias abandona su definición del alma como armonía tan pronto como se ha puesto de manifiesto que choca con la teoría, si bien no se trata en absoluto del único argumento presentado contra ella.

Se ha dado mucha importancia a las enfáticas palabras de Simias: φαμὲν μέντοι νὴ Δία (65 d) con que responde a la pregunta: φάμεν τι εἶναι δίκαιον ἢ οὐδέν; a las siguientes palabras de Sócrates: καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν; aquél contesta: πῶς δ' οὔ.

Surgen dos cuestiones. En primer lugar, el hecho de que Simias asiente sin dudar en absoluto. Pero, como el mismo Burnet dice en su nota, «si nos limitamos a traducir literalmente y evitamos una terminología filosófica vaga, nada hay en la doctrina tal como aparece aquí expuesta que pudiera resultar ininteligible a cualquiera que comprenda unas cuantas proposiciones de Euclides y admita una norma de conducta justa». Esto pone de manifiesto que Sócrates va avanzando paso a paso. Además, Eutifrón asiente con tanto entusiasmo por lo menos (5 d, πάντως δήπου), aunque el lenguaje es allí mucho más técnico y preciso, por ejemplo, αὐτὸ δὲ ἑαυτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινά ἰδέαν, etc. Nadie, sin embargo, ha sugerido que Eutifrón estuviera «perfectamente familiarizado» con la teoría de las Ideas. La segunda

cuestión es la gran importancia que Burnet concede al uso de la primera persona del plural. Taylor (*V. S.*, 57 n.) llega incluso a sugerir que hay dos series distintas de «nosotros» que se refieren a dos grupos distintos. Burnet dice que «claramente se sugiere que Sócrates y Simias están utilizando el lenguaje de una escuela a la que ambos pertenecen». Pero ¿es así? Sócrates usa con frecuencia la primera persona del plural, asociando consigo a los demás de esta manera en la búsqueda de la verdad. Así lo hace en el *Laques* (193 d y sigs. y *passim*), en el *Lisis* (218 y sigs.), a lo largo de toda la *República* y en muchos otros lugares. No logro entender que la primera persona del plural utilizada a lo largo de este diálogo pueda tener un significado especial.

En cuanto al θρυλοῦμεν de 76 d, el ἐπισφραγιζόμεθα de 75 d (que remite a 74 a) y el πολυθρόλητα de 100 b, no veo motivo ninguno en virtud del cual tengan que referirse a otra cosa que a la frecuente mención anterior de las Formas en este mismo diálogo. Ningún lector del *Fedón* se sorprenderá al encontrarse con que estas «cosas eternas» son calificadas como πολυθρόλητα en este momento. En realidad, más bien convendrá en que se trata de «las cosas de que estamos siempre charlando». Ver en todo esto una referencia a una «escuela de filosofía» resulta, sin duda, caprichoso.

Todas estas consideraciones me han llevado a la convicción de que Burnet se confundió al afirmar que la teoría de las Ideas es presentada en este diálogo como algo familiar a Simias y Cebes. No cabe duda de que Platón explica con sumo cuidado la teoría, paso a paso. Resultaría, sin duda, poco artístico (si bien éste es un argumento puramente subjetivo) hacerlo ante un auditorio perfectamente familiarizado ya con ella.

No me es posible entrar en la cuestión crucial de la influencia pitagórica en el desarrollo de la teoría de las Ideas. Pero no hay en el *Fedón* indicio alguno que nos permita catalogar a Simias y a Cebes como pitagóricos en sentido auténtico. Ambos han escuchado algunas lecciones de Filolao en Tebas (Φιλολάῳ συγγεγονότες, 61 d). Pero también debieron hacerlo muchos tebanos, es de suponer, al igual que Menón había escuchado a Gorgias. Y si es verdad que en la lista de Yámblico aparecen como pitagóricos, Jenofonte (*Men.*, I, 48) los incluye en una lista de socráticos. Seguramente ambos tenían muy poco en qué basarse, aparte de este diálogo. Lo que Sócrates espera en 61 d-e es que hayan oído hablar a Filolao acerca del suicidio, y que éste les haya dicho que un filósofo debería estar deseando afrontar la muerte. Cebes afirma no haber oído «nada definitivo» (οὐδὲν σαφές). ¡Vaya discípulo! Un momento después dice que, desde luego, ha oído decir a Filolao que un hombre no debe suicidarse. También se lo ha oído, dice, a otros; pero, repite, nada definitivo. *Y esto es todo en relación con Filolao.* El lector saca la impresión de que Cebes es una persona culta, interesado de forma general por la filosofía, pero no un filósofo. En cuanto a Simias, como hemos visto, se trata de un tipo de persona que es capaz de hablar del alma como armonía sin caer en la cuenta, hasta que expresamente se le indica, de que tal afirmación es incompatible con la teoría de la Reminiscencia. No puedo evitar la impresión de que en todo esto hemos de ver más bien la confusión mental de Simias que «las contradicciones inherentes al pensamiento pitagórico del siglo V».

Finalmente, si Burnet está en lo cierto al sugerir que Fedón ofrece su narración en el συνέδριον pitagórico de Fliúnte (notas *ad init.*), estoy seguro de que la intención

de Platón es explicar la teoría de las Ideas a los que saben «que el arte de la medida concierne a todas las cosas», si bien se equivocan «al no estar acostumbrados a estudiar una materia clasificándola de acuerdo con las Ideas» (*Pol.*, 285 a), más bien que la de indicar a sus lectores de una manera super-sutil que los pitagóricos fueron los descubridores de la teoría de las Formas.

APÉNDICE II

SOFISTA, 246 *a* - 249 d

Como he explicado ya en el texto, opino que en este pasaje Platón está planteándose un problema más bien que resolviéndolo: a saber, que la Formas no justifican por sí solas el movimiento y la vida, y que de alguna manera (si bien no dice aquí cómo) el alma, al igual que las Ideas, ha de estar incluida en la realidad en sentido pleno (en «das im strengen Sinn Seiende», como dice Ritter, II, pág. 130).

Este pasaje del *Sofista* ha dado pie a incontables discusiones y, para justificar mi opinión, he de ocuparme de los puntos capitales. Remito al lector —para una referencia completa— a la monografía de M. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, así como a su introducción a la edición Budé del diálogo, y a su *Autour de Platon*, II, págs. 362 y sigs. Los puntos principales de discusión son tres:

1. La definición de lo existente (τὸ ὄν) como aquello que tiene la capacidad de realizar o padecer una acción (δύναμις εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν, 247 e) ha llevado a veces a la suposición de que entrañaba un cambio

completo en la filosofía platónica; tal es el caso, especialmente, de Zeller, que a partir de este punto pretende considerar a las Ideas como potencias activas. Este autor apoya su opinión en una equivocada interpretación de 248 d - 249 b, así como del pasaje del *Filebo* analizado más adelante en el Apéndice IV. Como dice (II, 575: véase también Apelt, págs. 23 y sigs.): «wir müssen den Begriff des Seins auf den der Kraft zurückführen». Esta opinión es seguida por Lutoslawski (433). Diès, por lo demás, ha demostrado suficientemente (*L'Être*, 17 y sigs.) que la definición es puesta en juego como algo provisional, continúa siéndolo y queda finalmente descartada una vez que ha cumplido su cometido. En cualquier caso y puesto que la única δύναμις que se atribuye a las Ideas en este pasaje es la capacidad de ser conocidas, por tanto, δύναμις εἰς τὸ παθεῖν, que no implica ποιεῖν ninguno, la conclusión de Zeller no es consecuente. A lo que debe añadirse que el Ser que pretendemos definir abarca tanto al del materialista como al del amigo de las Ideas, y que la definición ha de aplicarse tanto al σῶμα como a los ἀσώματα εἴδη. No se trata, por tanto, de una definición del Ser tal como lo entendía Platón, al menos hasta este momento.

2. En 248 a - 249 d el extranjero ataca a «los amigos de las Ideas». La dificultad es la siguiente: estos filósofos hablan de Devenir (γένεσις) y de Ser (οὐσία) y separan completamente a ambos. Conocemos el primero por medio de nuestras percepciones corporales, y el último, por medio del razonamiento del alma (λογισμῷ). ¿Cómo es posible que exista comunicación alguna entre ellos (κοινωνία)? Los Idealistas pueden, en realidad, ser convictos de contradicción: admiten que las Ideas son conocidas y, sin embargo, niegan que las Ideas padezcan acción alguna. De ahí que,

para ser consecuentes, deberían negar que ser conocido sea un πάθος. Pero esto es absurdo. Ahora bien, si admiten —como tienen que admitir— que γιγνώσκεσθαι es un πάθος, entonces deberán admitir que las Ideas, al ser conocidas, sufren una acción o, con otras palabras, están sometidas a κίνησις o actividad. Lo que resulta, en todo caso, imposible para quienes como los amigos de las Ideas sostienen que lo real es completamente inmóvil, no sujeto a κίνησις. Con esto termina el argumento dirigido directamente contra aquellos Idealistas que ahora se ven obligados a admitir que su οὐσία está sujeta, cuando menos, «a la capacidad de sufrir una acción».

El párrafo siguiente es el que reviste mayor importancia. El extranjero exclama de repente:

«Por Zeus, ¿habremos de creer que en lo que supremamente es (ἐν τῷ παντελῶς ὄντι) no hay ni movimiento ni vida ni alma ni conocimiento, que ni ama ni conoce, sino que permanece inmóvil, en orgullosa santidad, carente de vida y de movimiento?»

A continuación afirma que el παντελῶς ὄν ha de poseer vida y mente y, por tanto, alma. Por consiguiente, hemos de convenir en que aquello que está en movimiento y el movimiento mismo han de existir plenamente. Y continúa aplicando estos hallazgos.

Toda la dificultad descansa en las palabras παντελῶς ὄν, y no parece que el problema esté en otro sitio. Los «amigos de las Ideas» niegan que pueda ser verdaderamente real algo que esté sometido a cualquier tipo de κίνησις. Pero limitar de esta forma lo real a lo que es absolutamente inmóvil resulta insatisfactorio: en primer lugar, porque tales Ideas no podrían ni ser conocidas; además (y puesto que γιγνώσκεσθαι es pasividad) hemos de incluir también a la mente cognoscente, que es principio activo de causación

y movimiento, dentro de la verdadera Realidad, ἐν τῷ παντελῶς ὄντι. Ahora bien, Platón —que creía en las Ideas— podía hacer esto de dos maneras, *ya* dotando a las Ideas mismas de mente (Zeller), *ya* incluyendo en el mundo de la verdadera realidad otro tipo de existente, a saber, el alma, que contiene en sí misma el principio activo del movimiento. La verdadera Realidad, τὸ παντελῶς ὄν, ha de incluir conjuntamente a las Ideas y a un cierto tipo de alma. Estoy de acuerdo con Diès —se trata, por supuesto, de la interpretación más generalizada— en que Platón no hizo lo primero: las Ideas nunca se convirtieron en dioses. Hizo, sin embargo, lo segundo. Y en este momento debo remitir al lector a mi estudio de los dioses platónicos (páginas 170 y sigs.) para ver cómo lo hizo y cómo la inclusión de las almas como existentes en sentido pleno no fue sino la culminación de un largo proceso de desarrollo en el pensamiento de Platón.

No creo que Diès esté en lo cierto (*L'Être*, 48, 54) al distinguir entre la οὐσία —dotada de movimiento pasivo— y el παντελῶς ὄν, dotado de movimiento activo. Ambas palabras, pienso, son usadas como sinónimos. Es cierto que la palabra οὐσία se usa en relación con las Ideas, *al citar a los Idealistas* en la discusión (o, mejor, al argüir contra ellos y, por tanto, usando como ellos la palabra). Una diferencia de este tipo es la que hay entre las Ideas y el νοῦς, pero no es éste ahora el caso. Tampoco puedo estar de acuerdo en que παντελῶς ὄν haga referencia al mundo sensible (*ib.*, 73 y sigs.). Las citas aducidas por Diès no me convencen de que tales palabras pudieran siquiera ser aplicadas a él. Por lo demás, ¿era acaso necesario demostrar con tanto énfasis que hay movimiento en el mundo físico? Tampoco es posible que las palabras se refieran a la totalidad del universo, abarcando conjuntamente el sensible y

el inteligible, como piensa realmente Diès (II, 558 y sigs.). Incluso aunque fuese posible, esto no implicaría que estuviéramos aquí en ese caso. Platón no había negado nunca que existiera un alma en el cosmos, ni en el *Fedón* ni en ninguna otra parte. Lo único que parece negar el *Fedón* es que quepa decir que algo sometido a movimiento *es* en el sentido pleno en que las Ideas *son*. El hecho de que el alma conozca y reclame un parentesco con las Ideas implica una contradicción (ya que ser conocido es un πάθος): precisamente la contradicción de que se acusa, en el pasaje que nos ocupa, a los «amigos de las Ideas».

3. ¿Quiénes son los amigos de las Ideas?

Cualquier lector no puesto en guardia por las discusiones de los especialistas juzgaría perfectamente evidente que el autor del *Fedón* y de la *República* debe, cuando menos, ser incluido entre los aquí criticados. La única forma de entender el lenguaje del *Fedón* es aceptando que crea un divorcio entre el mundo fenoménico y el mundo «real» semejante al aquí indicado. Es claro que las Ideas aparecen allí en perfecto reposo y no sujetas a κίνησις. Se habla allí, por supuesto, de participación: el punto esencial del *Sofista* consiste en hacer ver a tales Idealistas que no es posible ni participación ni imitación, a menos que garanticen a las Ideas una δύναμις, cuando menos pasiva, y a menos que, además, garanticen que la mente forma parte, de alguna manera, de la realidad suprema. Pero, tanto aquí como en el *Parménides*, es muy posible que Platón pensara también en algunos discípulos suyos que hubieran ido aún más lejos que él en esta separación y que no hubieran sacado partido de los esfuerzos por él ya realizados para tender un puente sobre este vacío. Ésta es la opinión más generalizada hoy día, al parecer, en Alemania.

Véase Friedländer, II, 528; Ritter, II, 132; Wilamowitz (I, 564) incluye también a los Eleatas y otros Idealistas, a quienes ciertamente es aplicable también la crítica; Gomperz, II, 596; Raeder, 328. Todos ellos, cuando menos, incluyen al mismo Platón. Natorp, 292, y Shorey, 594, piensan que se alude a discípulos descarriados. Diès no se compromete, si bien considera improbable que Platón se esté criticando a sí mismo. Brochard, 137, se mantiene también indeciso.

Zeller pensó que se aludía a la escuela de Mégara; pero esto ha sido refutado por Gomperz, Diès y Wilamowitz.

Taylor, 385 y Burnet, 91, n. 1 y 280, encuentran en este pasaje, una vez más, una referencia a los antiguos pitagóricos; lo que, por supuesto, encaja con el resto de su teoría.

APÉNDICE III

POLÍTICO, 283 *b* - 285 *b*

A menudo se ha concedido excesiva importancia a ciertas expresiones no usuales de este pasaje, que han sido consideradas como indicio de un cambio fundamental en la doctrina de Platón. Ritter llega incluso a distinguir entre dos tipos de Ideas[1], cada uno de los cuales correspondería a uno de los dos tipos de medida de que aquí se trata. No hay indicios de ello en el texto. Puesto que, al interpretar a Platón, resulta extremadamente peligroso conceder demasiada importancia a palabras aisladas y frases extrañas (es evidente que a veces se recrea en la paradoja como una forma de desafiar al pensamiento), me propongo comenzar ofreciendo un resumen de todo el pasaje, añadiendo las palabras griegas cuando sea necesario; será la forma más simple de poner en claro lo que yo considero la interpretación correcta de estas debatidas palabras.

283 c Consideramos en su totalidad la cuestión del exceso y el defecto (πᾶσαν τὴν ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν). La ciencia de la medida (μετρητική) se ocupa del

[1] II, 158 y sigs.

d grandor y la pequeñez y, en conjunto, del exceso y el defecto. Y dividamos la medida en dos partes: la primera se refiere al tamaño de los objetos en su relación mutua; la segunda, a la naturaleza necesaria del proceso del devenir (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαῖαν οὐσίαν). Piensas que lo que es más pequeño lo es por naturaleza exclusivamente en relación
e con lo que es más grande y viceversa. Pero, además, a lo que excede la medida (τὴν φύσιν μετρίου) o es excedido por ella lo consideramos realmente sometido a proceso, y precisamente de esta manera (ἐν ᾧ) es como difiere entre nosotros el bien del mal. Por tanto (ἄρα), hemos de suponer estas dos formas de existencia (οὐσίας) de lo grande y lo pequeño, que, en consecuencia, son juzgados, como vemos, bien en su relación mutua, bien en relación con la medida.

284 a Las artes y oficios y sus productos se dividen así. Cuando prestan atención a lo que es más o menos que la medida, pensando no que no existe, sino que es difícil (οὐχ ὡς οὐκ ὂν ἀλλ᾽ ὡς χαλεπόν), al con-
b servar la medida, sus obras son buenas. Nuestro
c objetivo será observar que el más y el menos son
d medidos no sólo en su relación mutua, sino también en relación con la realización de la medida (τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν). Las artes y las ciencias y la medida
e no pueden existir si no es conjuntamente. Existen, por tanto, dos tipos de mediciones: «una, las artes que miden el número, el tamaño, la profundidad, la anchura, el espesor en relación con sus contrarios; la otra, aquellas artes que miden, en relación con la medida, lo conveniente, lo oportuno, lo necesario y

todas aquellas cosas que están constituidas por el término medio entre dos extremos».

285 a Esto es lo que muchos hombres sabios (¿los pitagóricos?) afirman, que la medición tiene que ver con todo lo que existe. Pero, puesto que no están acostumbrados a clasificar las cosas de acuerdo con las
b Formas, clasifican junto todo aquello que de alguna manera les parece semejante, aunque sea diferente, y separan también aquello que debería estar junto. Se deberían examinar las diferencias existentes en las Formas y reunir en la naturaleza de una Forma (γένους τινὸς οὐσίᾳ) todo aquello que como propiedad pertenece al interior de una semejanza (ἐντὸς μίας ὁμοιότητος).

He intentado explicar en el texto el significado de esta medida absoluta. No es denominada Idea porque no es coextensiva con ella, al menos en su mayor parte. Tomemos la Idea de hombre. Es evidente que dentro de ella existen muchas cualidades determinadas en un punto concreto. Por ejemplo, y volviendo a nuestro caso de la temperatura humana: la Forma de hombre incluirá el calor en cierta proporción matemática, sean 98 grados Fahrenheit. Esta fórmula —98 grados— aplicada al calor es parte de la Idea de hombre. Ni es toda ella ni es tampoco la Idea de calor. Hablar de la «medida» como si fuera una Idea sólo servirá, por tanto, para confundirnos al intentar establecer la existencia de una medida absoluta o, con otras palabras, demostrar la existencia de una realidad objetiva en términos matemáticos. Y lo que es aplicable a mi ejemplo de la temperatura es aplicable de igual forma a todas las otras cualidades que constituyen la Idea de hombre. Existe un ideal,

«una medida» para cada virtud, para el tamaño, etc. Y constituía un sueño para Platón el expresar el punto exacto de cada cualidad con la misma precisión con que nos es posible hacerlo en el caso de la temperatura. Todos estos puntos o medidas exactas se encontrarían juntos en la Idea de hombre y sólo en ella, al menos todos juntos.

Una vez establecido este punto, pasa a criticar a ciertos filósofos (comúnmente se considera que se refiere a los pitagóricos). Afirma ser cierto, como aquéllos mantenían, que la medición es la base de toda ciencia. Pero con esto no basta. Es imposible razonar y clasificar con propiedad, a no ser que se haga de acuerdo con las Formas. El significado de esto es ciertamente obvio: es posible que sepas que la temperatura humana es asunto de cálculo del calor (supongamos que también tienes los medios apropiados para medirlo en grados); pero, a no ser que conozcas la medida, la temperatura *exacta* del hombre, no podrás avanzar demasiado y, desde luego, carecerás de conocimiento médico. En esto consiste el calcular de acuerdo con la medida y, también, de acuerdo con las Formas. Lo último, sin embargo, implica aún más. Pues, a no ser que se conozca y se tenga una adecuada comprensión de toda la Idea de hombre, de las funciones del hombre y de su finalidad, por así decirlo, a no ser que se *contemple* la Idea como un todo con los ojos de la mente, no será posible saber *por qué* la temperatura adecuada del hombre son 98 grados. Si Platón está criticando en este caso a los pitagóricos, lo hace evidentemente porque no pensó que hubieran llegado a este punto, aun cuando hubieran llegado al segundo nivel, lo cual es dudoso. Éstos saben que todo arte es medición, pero no llegan a distinguir entre el cálculo puramente relativo y el cálculo basado en la medida científica.

Una vez aclarados los puntos principales del pasaje, podemos pasar a examinar las sorprendentes expresiones que aparecen en él, por más que ninguna de ellas me parece excesivamente sorprendente cuando se las considera en su contexto. Platón usa bastante a menudo las palabras οὐσία y εἶδος con gran vaguedad. Así, en 283 e, en vez de διττὰς οὐσίας τοῦ μεγάλου podríamos muy bien habernos encontrado con δύο εἴδη τοῦ μεγάλου y el significado seguiría siendo simplemente el de «dos tipos», «dos naturalezas» (= φύσεις) de grandor, sin referencia alguna, en mi opinión, al grado de realidad de cada uno de estos tipos. Y cuando el segundo tipo de medida es definido como κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, la palabra clave parece ser ἀναγκαίαν, de forma que igualmente podríamos habernos encontrado con τὴν τῆς γενέσεως ἀνάγκην. De todas formas, debe referirse a aquella parte del proceso del devenir que está gobernado por la medida fija e inalterable. Lo importante es la idea de fijeza (que nada tiene que ver con el uso de ἀνάγκη en el *Timeo*). La condición necesaria y fija de cualquier devenir es la medida, el μέτριον, la proporción exacta y justa de toda cualidad perteneciente a una Idea, y toda la frase equivale al πρὸς τὸ μέτριον, por ejemplo en 283 e II. La Idea es, por supuesto, la condición necesaria de la venida a la existencia de toda realidad particular. Sin embargo, escasa diferencia resultaría de forzar la frase a significar «la *realidad* necesaria del proceso del devenir» (si bien considero equivocada esta insistencia en οὐσίαν), toda vez que los fenómenos poseen realidad en la medida en que expresan o imitan las Ideas, lo que llevan a cabo a su vez en tanto en cuanto se conforman a la norma, medida o μέτριον que les es inherente. En cuanto al hecho de que existe cierta gradación en la realidad en el mundo del devenir, se trata de algo evidente incluso a

partir de la línea de la *República* y que nunca fue negado por Platón.

De esta forma, aquello que está en relación, sea de exceso o de defecto, con la medida y la Idea aparece interpretado como en tensión, intentando asimilarse lo más posible a la medida (del mismo modo que en el *Fedón* los dos trozos de madera iguales imitan la igualdad). Ningún fenómeno llega a alcanzar esta medida, pero posee cierta realidad, y puede decirse que comienza a existir *realmente* en tanto en cuanto *está* relacionado de esta forma con la «medida». No es otro el significado de la expresión ὄντως γιγνόμενον.

Todas estas expresiones describen la γένεσις, y solamente el tipo científico de medida puede describir el proceso de originación. Las medidas puramente relativas ni la describen ni pueden describirla. Sólo pueden decir que «esto es mayor que aquello». Y no pueden decir qué es esto o, más exactamente, cuál es el resultado de este proceso de originación.

Una vez más: cuando afirmo que Sócrates posee una temperatura superior a la de Teeteto, no estoy diciendo nada auténticamente esencial acerca de ninguno de ellos. Pero cuando afirmo: «Sócrates tiene 100 grados de temperatura, luego tiene fiebre», estoy relacionando a Sócrates con la medida absoluta de 98 grados y, por tanto, expresando una relación entre él y la Idea de hombre. Tengo conocimiento de lo que es o deviene, lo estoy refiriendo a lo que es real en él, lo que constituye el grado en que realiza la Idea de hombre desde el punto de vista de la temperatura. En esto consiste el «ser de su devenir», y lo estoy considerando como un ὄντως γιγνόμενον.

APÉNDICE IV

FILEBO, 23 *d* - 27 *c*

La opinión sustentada en el texto se basa fundamentalmente en dos puntos: que las Ideas han de ser clasificadas dentro del πέρας, y que la clase mixta contiene exclusivamente fenómenos; con otras palabras, que Platón está intentando dar cuenta del proceso del devenir. El primer aserto, que las Ideas pertenecen a lo Definido o Límite, me parece que se deduce de las siguientes consideraciones.

1. La teoría elaborada en este pasaje es, evidentemente, la misma que se cita con mayor brevedad en 16 c, y ambos pasajes han de ser considerados conjuntamente. No cabe duda de que las unidades o mónadas mencionadas en 15 a-b son Ideas, toda vez que las dificultades suscitadas por Sócrates en el párrafo siguiente corresponden obviamente a las viejas dificultades relacionadas con la participación en las Ideas que se discuten en el *Parménides*. Ningún lector del *Sofista* y del *Político* (por no citar el *Fedro*) dudaría de que la búsqueda de una unidad en el proceso de διαίρεσις es la búsqueda de un εἶδος. Esto está afirmado expresamente en tantos pasajes, que no es necesario mencionarlos. El proceso de división es mencionado de nuevo en 16 d, en

relación con la teoría de πέρας-ἄπειρον (ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ πάντος ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν). También allí aparecen ἕν-πολλά y πέρας-ἄπειρον como pares equivalentes. La división constituye siempre una búsqueda de un ἕν, y se ha de proceder a partir del ἕν superior (el *summum genus*) a través de un número determinado de subdivisiones. Cada una de éstas, por supuesto, constituye también un ἕν, una unidad o Idea (μία ἰδέα)[1]. Es también πέρας impreso sobre ἄπειρα. Cuando menos en este caso, la Idea es clasificada definitivamente y con claridad como πέρας. Y lo mismo vale para todos los ejemplos de clasificación ofrecidos en las páginas siguientes.

2. Acabo de decir que las Ideas pertenecen al πέρας. En este diálogo aparecen fundamentalmente en su aspecto matemático. He intentado mostrar cómo el número cósmico de la *República* no es sino la Idea de Bien considerada (míticamente) como la fórmula suprema y omnicomprehensiva del universo. Por tanto, el hecho de que aquí se recurra exclusivamente a ejemplos matemáticos no debe despistarnos. Algunos estudiosos han pretendido encontrar en el πέρας los μαθηματικά que, según la afirmación de Aristóteles, Platón situaba entre las Ideas y las realidades particulares. En la línea de la *República* es de suponer que se encontrarían en la sección inferior, CE, del mundo noético. Allí tanto CE como EB contienen Ideas. Sugiero que aquí, de forma análoga, en la medida en que Platón piensa en estos μαθηματικά, han de ser situados también en el πέρας, si bien, al menos en este diálogo, unos y otras no

---

[1] Bury, pág. xlii, dice que εἴδη son los ἀριθμοί o πόσα que median entre el Uno y los muchos. Pero en toda división el εἶδος de cualquier clase es también un ἕν y, por consiguiente, tiene que ser identificado con πέρας.

aparecen diferenciados y deberían ser denominados Ideas, como en la *República*.

3. Zeller mantiene que las Ideas pertenecen a la αἰτία. Constituye esto una consecuencia directa de su errónea interpretación de los pasajes del *Sofista* anteriormente analizados (Ap. II). Puesto que Platón no pretendía allí convertir las Ideas en almas motoras, sino que más bien intentaba distinguir entre unas y otras, no debe sorprendernos el encontrar que φρόνησις, νοῦς y σοφία aparezcan clasificadas en la αἰτία. Al igual que ya ocurría en el *Fedro*, la causa motora es el alma, a la que naturalmente pertenecen la sabiduría y el conocimiento. Lejos de ser un argumento a favor de la inclusión de las Ideas en la αἰτία, se trata de una razón para excluirlas. Es cierto que en el *Fedón* y la *República* las Ideas son denominadas la causa de las cosas. En cierto sentido lo son, en la medida en que su contemplación conduce al alma a comportarse justamente y al demiurgo a la creación. Son causas τῷ γιγνώσκεσθαι, no directamente. Además, cuando el *Fedón* y la *República* fueron escritos, la causa motora no había sido aún explicada ni distinguida adecuadamente, problema éste cuyo planteamiento se lleva a cabo en el *Sofista*, 249 c.

En cuanto al argumento de que, si el πέρας se mezcla con lo ἄπειρον para formar la clase mixta, resultará que las Ideas son inmanentes, casi no vale la pena refutarlo. Toda forma de participación las convertiría igualmente en inmanentes. Sin duda se está apurando excesivamente la palabra «mixto».

Es cierto que el πέρας no constituye un principio activo. Tampoco lo son las Ideas, si mi interpretación del pasaje del *Sofista* en cuestión es correcta. Si lo fueran, no habría necesidad ni de causa motora ni de demiurgo.

4. Como es sabido, Jackson clasificó las Ideas como μικτά. Distingue entre el πόσον que es μέτριον y los múltiples πόσα que sólo se le aproximan. El primero, juntamente con el más-y-menos (bajo el cuidado del νοῦς), produce un μικτόν que no es sino una Idea; los otros πόσα, impresos por el νοῦς en el más-y-menos, producen objetos particulares imperfectos. Las objeciones que cabe hacer a esta interpretación son múltiples, y la más importante de todas es que violenta el texto platónico con la única intención de desarrollar una doctrina platónica que se acomode a lo que Aristóteles dice al respecto. Hay que tener también en cuenta

a) que πόσον y μέτριον no son «lisa y llanamente» diferentes en 24 c; antes al contrario, ambas palabras son sinónimas.

b) ¿De dónde salen estos πόσα imperfectos? ¿Es que el νοῦς —que da origen a los fenómenos— actúa con fórmulas imperfectas? En tal caso, los objetos particulares no constituyen aproximaciones imperfectas a las Ideas perfectas, sino copias perfectas de fórmulas imperfectas. Pero esto no es platónico.

c) Es indudable que la razón de que los objetos particulares no pasen de ser aproximaciones a las Ideas ha de buscarse en la naturaleza del más-y-menos, el ἐκμαγεῖον del *Timeo*, y no, de ninguna manera, en el modelo, el μέτριον o el αὐτοζῷον.

d) ¿Qué relación existe entre estos πόσα imperfectos y los ἀριθμοί? Jackson los identifica; pero ¿es que no se trata de cálculos *equivocados*? Al ponerlos en juego no se logra sino aumentar la confusión.

También Rodier coloca a las Ideas entre los μικτά, al igual que los objetos particulares. Tendremos, por consiguiente, dos procesos de γένεσις. En el primero, las Ideas resultan μικτά, actuando como πέρας alguna Idea superior. En la γένεσις de lo particular, el πέρας está constituido por una Idea inferior. La interpretación es ingeniosa, pero no hay en Platón nada que nos autorice a suponer que en ninguna ocasión —y, desde luego, tampoco en ésta— considerase a sus Ideas como μικτά, a pesar de que evidentemente existe cierta interdependencia entre las Ideas.

Con esto pasamos al segundo punto en disputa, a saber, que en esta ocasión se trata exclusivamente de la génesis del mundo físico. Si las Ideas han de ser consideradas exclusivamente como πέρας, ha de ser así necesariamente. Cabe, por lo demás, añadir que, aunque Platón atestiguó la interdependencia de las Ideas, difícilmente habría descrito este proceso como γένεσις. No es necesario, sin embargo, que nos apoyemos en una palabra. El sentido general del pasaje es suficientemente esclarecedor en este punto: la discusión metafísica surge a partir del hecho de que la vida mixta —expresión que, evidentemente, alude a la vida humana— se muestra incluyendo placer y dolor, así como conocimiento. A partir de esto se pasa a discutir el significado de «mixto». De ahí que la palabra μικτόν se refiera, de principio a fin, al mundo de los fenómenos: no aparece ni la más remota insinuación de que se refiera a nada más [2]. Y por más que se acomode al estilo de Platón el introducir casi en forma de digresión un análisis que arroje nueva luz sobre la totalidad de su filosofía, sin embargo, difícilmente

---

[2] De este modo, las expresiones τὸ καλούμενον ὅλον de 28 d y τό γε τοῦ πάντος σῶμα ἔμψυχον de 30 a significan, como interpreta Bury (pág. XLIV), el mundo físico. Cf. τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι en 16 c.

encaja en su forma de actuar el revolucionar los fundamentos de su filosofía en un simple paréntesis. Una vez más subrayaría cómo al aparecer por primera vez πέρας y ἄπειρον lo hacen en relación con el método de διαίρεσις aplicado al mundo físico de acuerdo con las Ideas.

En realidad, estamos una vez más ante la μετρητική descrita en el *Político*, que se apoya en el μέτριον absoluto. Aquí como allí, analiza ésta el proceso de γένεσις. Y aquí como allí, tampoco me atrevería a forzar una o dos expresiones raras que aparecen. Tenemos, por ejemplo, γένεσις εἰς οὐσίαν, comienzo de la existencia. Es cierto que, si hacemos hincapié en οὐσία, se le garantiza un cierto tipo de Ser al mundo físico. Pero ¿significa esto en realidad mucho más que en otras ocasiones? Οὐσία es a veces una palabra de vagos perfiles y, además, las obras de Aristóteles no habían sido escritas aún. En el caso de Platón, no se debe argumentar a partir de palabras aisladas; así, al menos, nos lo dice siempre él. Lo mismo vale de la palabra εἶδος cuando se aplica a los cuatro factores de la existencia. No deben despistarnos expresiones como τὰ δύο τῶν εἰδῶν y κατ' εἴδη en 23 d, ni τὸ δὲ τρίτον... τίνα ἰδέαν ἔχειν en 25 b, ni tampoco τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν en 16 d. Es propio de Platón, por más que a menudo nos resulte irritante. Sin embargo, tales expresiones no tienen un enlace mayor que la de δύο εἴδη τῶν ὄντων, que en el *Fedón*, 79 a, se aplica a ambos mundos, el sensible y el inteligible. Argüir a partir de esto que hay Ideas de los cuatro factores, como parece hacer Ritter (II, 183), no es sino confundir dos usos distintos de la palabra.

Mi opinión concuerda en lo esencial con la de Burnet (pág. 332) y Friedländer (II, 573), así como la de Brochard en su excelente nota (199). Referencias completas pueden verse en Rodier (págs. 79-93). Wilamowitz (I, pág. 639) in-

siste en que las Ideas quedan intactas, si bien identifica la Idea de Bien con αἰτία de una forma que no acabo de entender. Considera que el μικτόν es el mundo físico, al igual que Bury (págs. LXIV-LXXXIV; también, ap. D y E) y Taylor (págs. 414 y sigs.), quien, de todos modos, no deja lugar para las Formas en el esquema. Natorp (págs. 336 y sigs.) identifica todas las Formas con πέρας y subraya acertadamente que el problema es aquí distinto del del *Sofista*. Ritter (II, 165-85) interpreta en un principio el ἄπειρον como «Stoff» y el πέρας como Forma, pero después vuelve a caer en la vaguedad.

LISTA DE OBRAS CITADAS A PIE DE PAGINA

Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Teubner, 1912.

Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge, 1920.

Barker, E., *Plato and his Predecessors* (Greek Political Theory), Methuen, 1918.

Bonitz, H., *Platonische Studien*, Berlin (Vahlen), 1875.

Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, Paris (Alcan), 1902.

Brochard, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris (Vrin), 1926.

Burnet, J., *Greek Philosophy*, Part I (From Thales to Plato), Macmillan, 1920.

— *Early Greek Philosophy*, London (Black), 1908.

— *Plato's Phaedo*, Oxford, 1925.

— *Platonism*, Univ. California, 1928.

— *Essays and Addresses*, Chatto & Windus, 1929.

Bury, R. G., *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897.

— *The Symposium of Plato*, Cambridge (Heffer), 1909.

Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867.

Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin (Weidmann), 1922.

Diès, A., *Autour de Platon* (I y II), Paris (Beauchesne), 1927.

— *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris (Vrin), 1932.

— *Le Sophiste* (Budê, viii, 3), Paris, 1925.

England, E. B., *The Laws of Plato*, Manchester U. P., 1921.

Field, G. C., *Plato and his Contemporaries*, Methuen, 1920.

— *Socrates and Plato*, Parker, Oxford, 1913.

Finsler, *Platon und die Aristotelische Poetik,* Leipzig (Spirgatis).
Friedländer, P., *Platon: Eidos Paideia Dialogos* (I), Berlin (De Gruyter), 1928.
— *Die Platonische Schriften* (II), Berlin (De Gruyter), 1930.
— *Der Grosse Alkibiades,* Bonn (Coben), 1923.
Frutiger, P., *Les Mythes de Platon,* Paris (Alcan), 1930.
Gomperz, Th., *Greek Thinkers,* London (Murray), 1901-1902.
Hackforth, R., *The Composition of Plato's Apology,* Cambridge, 1933.
Halevy, E., *La Théorie platonicienne des Sciences,* Paris (Alcan), 1896.
Harward, J., *The Epinomis of Plato,* Oxford, 1928.
— *The Platonic Epistles,* Cambridge, 1932.
Hirschberger, J., *Die Phronesis und die Philosophie Platons vor dem Staate,* Leipzig (Dietrich), 1932.
Ithurriague, J., *Les idées de Platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques,* 1931.
Jowett, B., *The Dialogues of Plato,* Macmillan, 1892.
Lafontaine, A. P., *Le Plaisir d'après Platon et Aristote,* Paris (Alcan), 1902.
Lagerborg, R., *Die Platonische Liebe,* Leipzig (Meiner), 1926.
Lutoslawski, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic,* Longman Green, 1897.
Marck, S., *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven,* Leipzig (Dietrich), 1932.
Mugnier, R., *Le Sens du mot* θεῖος *chez Platon,* Paris (Vrin), 1930.
Murray, G., *Five Stages of Greek Religion,* Oxford, 1925.
Natorp, P., *Platons Ideenlehre,* Leipzig (Meiner), 1921.
Raeder, H., *Platonische Entwickelung,* Leipzig (Teubner), 1905.
Ritter, C., *Platon* (I y II), München (Beck), 1910.
— *Neue Untersuchungen über Platon,* München (Beck), 1910.
— *Die Kerngedanken der Platonische Philosophie,* München (Reinhardt), 1931.
— *The Essence of Plato's Philosophy,* Allen and Unwin, 1933.
Robin, L., *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris (Alcan), 1908.
— *La Théorie platonicienne de l'Amour,* Paris (Alcan), 1908.
— *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon,* Paris (Alcan), 1919.
Rodier, G., *Études de Philosophie Grecque,* Paris (Vrin), 1926.
Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, 1924.

Shorey, P., *What Plato Said,* Univ. Chicago Press, 1933.
— *The Unity of Plato's Thought,* Univ. Chic. Decenn. Publ., IST Ser. VI, 1904.
— *The Idea of Good in the Republic,* Univ. Chic. Stud. Class. Phil., I, 1895.
— *The Republic* (Loeb), Heineman, 1930.
Schaerer, R., 'Επιστήμη *et* Τέχνη, Macon (Protat), 1930.
Tarrant, D., *The Hippias Major,* Cambridge, 1928.
Taylor, A. E., *Plato. The Man and his Work,* Methuen, 1927.
— *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928.
— *Varia Socratica,* Parker (Oxford), 1911.
— *Plato and the Authorship of the Epinomis,* Proc. Brit. Acad., XV.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon: sein Leben und seine Werken* (I), Berlin, 1909.
— *Platon: Beilagen und Textkritik* (II), 1919.
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1875.

ÍNDICE DE PASAJES DE LAS OBRAS DE PLATÓN A QUE SE HACE REFERENCIA

Hipias Menor

Ión

Laques

Leyes

Lisis

Menón

Parménides

Político

Protágoras

República

Sofista

Teeteto

Timeo

ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

INDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

Son muchos los que en todo tiempo se han acercado a los escritos de Platón con el fin de penetrar en su filosofía. Con todo, no es tarea fácil adueñarse del pensamiento del filósofo. Es bien sabido, al menos de los estudiosos, que Platón no acostumbraba a escribir sus obras sobre un tema determinado, y que los temas ya tratados los amplía o los vuelve a tratar en otros diálogos, de acuerdo con la potencia creadora de su pensamiento. Esto quiere decir que es necesaria una labor de síntesis para saber lo que el gran filósofo dijo o quiso decir acerca de un tema determinado. Este trabajo lo ha emprendido y lo ha llevado a cabo satisfactoriamente el profesor Grube al presentarnos en su libro los temas esenciales de la filosofía platónica.

La hermenéutica de Grube sigue, en las mismas fuentes que comenta, la génesis y el desarrollo del pensamiento platónico. He aquí la temática:

En primer lugar, la teoría de las *Ideas,* porque todo el edificio platónico se monta sobre esta hipótesis esencial. A continuación viene el estudio del *placer,* primer problema con que se enfrenta el hombre tan pronto como quiere llevar su reflexión al tema de lo bueno y de lo malo. Siguen el *eros,* impulso emocional, y el *alma,* fuerzas interiores que conducen al hombre a una vida mejor. Pero ¿hasta qué punto estas fuerzas son capaces de dirigir el mundo? Surge entonces la cuestión del tema de los *dioses.* El *arte* y la *educación* son medios poderosos para que el hombre pueda alcanzar una vida buena. Por último se estudia al filósofo en relación con la teoría del *Estado.* En apéndices aparte, Grube documenta sus propios puntos de vista para una justificación ante los especialistas más exigentes.

